

© COPYRIGHT / TRITONIC

BUCUREȘTI 2003

e-mail: tritonic@fx.ro

Tcl./Fax: +40.21. 242.54.09

www.tritonic.ro

www.jurnalism.ro

Pascal Lardellier

Thâorie du lien rituel, © L'Harmattan, Paris, 2003

5-7 rue de l'Ecole - Polytechnique 75005 Paris FRANCE

pascal lardellier

teoria legăturii ritualice

antropologie și comunicare

Postfață de Alain CAILLE

Traducere de Valentina PRICOPIE

. i ■

TRITONIC

BUCUREȘTI

"846038T"

, - 1

AUTOR

Le Journal d'Enterprise. Les Ficelles du metier,
aux editions d'Organisation, Paris, 1998 (epuizată)

A fleur de peau. Corps parfums, odeurs, Belin,
Paris, 2002 (sub coordonarea lui P. Lardellier)

L#s Miroirs du Paon. Rites et rhetorique politique,
dans la France de l'Ancien Regime,

Honore Champion, Paris, 2003

Violences mediatiques. Contenus, dispositifs, effets,

L'Harmattan, Paris, 2003

(sub coordonarea lui Pascal Lardellier)

CONTACT:

pascal.lardellier@u-bourgogne.fr

BibLIOTECA juDeȚEANĂ

.. ©CTAY.AW G#EA"

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

LARDELLIER PASCAL,

Teoria legăturii ritualice : antropologie și comunicare/

Pascal Lardellier. - București : Tritonic, 2003

Bibliogk.

Index. I ' : ~'-'""7~^T""^*—rw~..

ISBN 973-805 1,99~1 . ' .T ^{hTLIA} ^ c.

1 ;.•,;"" 1 „'UD-..O.©o

316.77

KO-,

La realizarea acestui volum au participat: Bogdan și C%rRtantin-H«b! Veronica Rotani,
Carmen Oltei, Gabriela Mitroi, Marius Dimitriu, Nicolae Golgojan.

Bunde tipar: 18.03.2003

v

Pentru Jean-Marc Giauque,

Prieten venerabil

(1942-2000)

Mulțumiri

In cadrul ediției române a acestei lucrări, țin să adresez mulțumiri tuturor colegilor și colegelor din România care, de câțiva ani, mă întâmpină cu atâta amabilitate și disponibilitate și care mă ascultă cu răbdare și interes.

Nu citez pe nimeni, pentru a nu uita vreun nume, dar știu că în aceste rânduri, se vor recunoaște Iod!

Fie ca Nicolas Pâlissier, care a știut să susțină atât de bine prietenia franco-română, și Valentina Pricopie, traducătoarea mea, să primească omagiile mele speciale și respectuoase. Fără aceștia din urmă, nimic din această frumoasă aventură intelectuală și umană nu ar fi fost posibilă.

Pascal LARDELLIER

„Dacă înțelegem cuvântul *comunicare* atât în sensul său restrâns, cât și în sens larg, constatăm că atunci când cineva este în prezența celuilalt, activitatea sa are toate caracteristicile unui angajament la termen: ceilalți îi acordă încredere în mod normal și îi oferă când se află în prezența lor varianta opusă a unui lucru, a cărei veritabilă valoare o vor putea stabili abia după ce nu vor mai fi împreună.”

Erving Goffman,

La mise en scene de la vie quotidienne.

I/La presentation de soi,

Ed. deMinuit, 1973, p. 12.

„Ce este un rit? spune Micul Prinț.

Este ceea ce face ca o zi să fie diferită de alte zile, o oră de alte ore”.

Antoine de St Exupery,

Le Petit Prince,

Gallimard, 1976, p. 70.

Introducere

ECLIPSE LUMINOASE ALE RITULUI...

1. RIT ȘI POSTMODERNITATE:

CRONICA UNEI PERSISTENTE NEÎNȚELEGERI

Este incredibil cum lumea contemporană nouă este plină încă de rituri¹, abundând într-o ritualitate fertilă în mituri și în simboluri pe care raționalitatea declarată a modernității reușește cu greu să le ascundă, să le înlăture. În același timp, a evoca riturile și a-ți pune întrebări asupra sensului lor generează suspiciuni astăzi, chiar dacă pare caraghios. Întrucât Occidentul întreține un raport paradoxal cu acestea: pretutindeni prezente, riturile nu sunt totuși întotdeauna asumate ca atare.

Lucrarea de față va plasa această relație contrariată în lăuntru scopului urmărit: ne propunem să readucem în discuție aici originile ritualității occidentale, să-i restituim acesteia puterea sa socială, redându-i de asemenea, eco-ul asurzitor al acestei „gramatici simbolice” pe care o constituie ritualul și ale cărei rezonanțe politice, instituționale și, în sens larg, sociale și antropologice sunt incomensurabile. Așadar, ne propunem aici o cercetare oarecum *arheologică*.

Putem oare afirma cu seriozitate permanența și vigoarea acestor rituri pe care limbajul comun le consideră, în mod obișnuit, ca fiind lipsite de continuitate? Constatarea, incongruentă, nu încetează să uimească. Cu toate acestea, trebuie să recunoaștem că totalitatea instituțiilor, a marilor organisme ale Statului și ansamblul comunităților reunite sub denumirea generică de „organizații” își trăiesc toate momentele lor istorice sub semnul ritului². Sub acest principiu de ordine și de organizare, instituțiile - fie ele politice, religioase, judiciare, militare, universitare sau chiar „tradiționale” ori

9

„ezoterice” - ar fi lipsite de o instanță simbolică de neînlocuit care le conferă ordine, sens și transcendență, acestea ajungând până la a-și fundamenta identitatea și chiar o parte a existenței lor*. Întrucât ritul țâșnește din legăturile intangibile care unesc comunitățile, acesta produce formele apartenenței colective, echilibrează trecerile și schimbările, legitimează și regenerează instituțiile care au recurs la eficacitatea sa simbolică. Ritul nu este totul și nu totul este ritual, bineînțeles. Cu toate acestea, el marchează cu amprenta sa simbolică sferele din care este constituită societatea pentru a-și face resimțită acțiunea sa în toate câmpurile; pentru a produce, de asemeni, *ordo ab chaos*... Dar uneori, discursul ambient nu este adecvat practicilor sociale. Astfel, putem evidenția faptul că societățile occidentale cultivă astăzi un dispreț analogic față de problematica ritualică. Pentru modernitate, ritul dă dovadă de o grabă dăunătoare. Dacă ar fi posibilă, eradicarea riturilor ar putea chiar să marcheze, pentru unii, dispariția definitivă a formelor diabolice de „gândire mitică” și respectiv „sălbatică”, și înscăunarea unei raționalități sacralizate. „Moștenire, fără îndoială, a acestei priorități acordate raționalului, de aproape trei secole de către civilizația Occidentului: destinul Cetății⁴ ar trebui să se situeze în interiorul unicului cadru al confruntării doctrinelor... și a sistemelor de gândire”, ca și exprimarea formelor, totuși variate, ale vieții sociale.

Pare astfel normal ca hiperactivitatea și utilitarismul înverșunat care caracterizează societățile noastre să corespundă unei demonetizări generale a practicilor ritualice și ca acestea să se acomodeze foarte bine, în aparență.

Și tendința de a denunța la prima vedere formele bogate în „simbolicul produs în acte” nu rămâne fără urmări și nici fără daune asupra țesăturii sociale. Presiunea conformității contaminează discursurile ambiante. Și astfel omul de pe stradă consideră, în mod pripit, acest rit ca fiind o practică desuetă, o amprentă a superstiției, ba chiar a fetișismului. În virtutea

10

imperativului spontaneității și în numele „naturalului”, desf^{re} care se consideră că domină de acum înainte raporturile S>^o~ ciale⁵, prin a insufla o sinceritate pe care caracterul formal ^1 solemnității ritualice ar contrazice-o am dorit să eliminăm aC^{est}

principiu major de structurare, totuși, rezistent și recurgi^{1*} atenuându-1 cu orice preț.

Fără a se ști cu exactitate ce zonă acoperă această noțiune^e riturile sunt în general asimilate formelor istorice^e constrângeri, care îi impun individului apartenențe de cl^{#sa} povara obiceiurilor și a tradițiilor „depășite” provenind dif^{*tt} o altă ordine, dintr-o altă epocă. Religiile Bisericii catolice»^{*n} particular, au fost primele care au căzut victime aceS^{tel} concluzii care stabilește legătura între ritual și cultele religio#^{se} și care și-au exprimat dezacordul și respingerea lor corrat^{*1^}. Și ele nu au fost cele din urmă care, dimpotrivă, sub v^{u^} modernismului, au „amenajat” tradițiile lor ritualice, centerx³¹⁶ și respectiv milenare. Este necesar să recunoaștem că ac[^] concesiile la care a recurs și al doilea Consiliu al Vaticanului au atins esențialul, în sensul purei simplități și „spontaneității”ⁿ săvârșirea liturghiei. În sens larg, *leitmotiv-ul* numărt^{*111} instituțiilor a constat timp de douăzeci de ani într-o vânată⁶ curioasă și furioasă de vrăjitoare, pentru a înlătura, cu oî^{ce} preț, falsa strălucire a „tradiției”. Astfel, Universitatea^{s_a} regăsit lipsită cu agilitate de togele și de tocele sale. În ace^{3^1} măsură, absolvirile studenților licențiați se fac, de acum înai[^] pe cale poștală, și începuturile de an universitar nu mai 9^{unt} atât de solemne, ci doar organizate din punct de veci^{ere} administrativ.

Cu toate acestea, lucrurile nu sunt atât de simple: refh^{>xu*} *aparent* al marilor rituri comunitare ar fi de aseme^{*iea} simptomul unei anumite pierderi a legăturii sociale. Si ace^{sta^} în momentul în care observatorii mediatici și alții „care^{iau} deciziile” politice deplâng, în numele unor variate „frac/tun
11

/ sociale”, un individualism ieri încă sinonim al înfloririi, al libertății, al expresiei unui nou umanism care asigură, în mod evident, primatul persoanei asupra grupurilor care păreau înainte că o constrâng.

Ironia sortii, așadar: doar atunci când se rarefiază, ritul își dovedește funcțiile și eficacitatea sa, eroziunea sa cantitativă și calitativă reprezentând manifestarea contemporană flagrantă a unei pierderi de conștiință socială și de substanță comunitară; și aceasta în momentul în care societatea occidentală (pentru a nu vorbi decât de ea) traversează crize identitare și ideologice, ca și expresia dezordonată, împânzită de noi particularisme. Și „dezvrăjirii lumii”, principiu enunțat de Max Weber și, mult mai aproape de noi, de către Marcel Gauchet, îi corespunde în mod paralel „deritualizarea”; fără a fi necesar de a-i adăuga acestei constatări o notație morală, care eir consta în a vedea un proces sau o regresie. Întrucât, din punct de vedere sociologic sau antropologic, ni se pare că faptele nu sunt a *priori bune* sau rele: ele sunt.

Tocmai aici titlul acestei lucrări - „teoria legăturii

ritualice" -își regăsește toată semnificația sa: creuzet, ferment și vector, ritul este o formă de relație socială care îi dă „ființei - ansamblu" întreaga sa dimensiune și substanță. În mod fundamental, ritul le permite indivizilor *să aparțină*: comunităților, instituțiilor, societăților care funcționează după logici de clase, de corp, de afinități electivă. Și această formă de apartenență, care se fundamentează pe o instanță puternic simbolică, are în vedere, în accepțiunea propusă aici, mai mult a descrie decât a critica.

Ritul îi permite, de asemenea, individului, să-și însușească o memorie colectivă și tradiții. Acestea vin la indivizi în măsura în care riturile se regăsesc în ele. Această instilație se fundamentează pe o acțiune simbolică impunând ca un lucru *să fie jucat* la nivel fizic în scopul de a-l încorpora, și pentru a-l regăsi ulterior integrat din punct de vedere social.

12

Chiar dacă este declinat într-o manieră majoră ori minoră, ritul rămâne „un fapt social total”⁷, peren, transistoric și transcultural, chiar universal: oriunde oamenii trăiesc în comunități, aceștia recurg la practici ritualice remarcabile pentru stabilitatea lor. Încă din societățile așa-numite primitive sau tradiționale și până în modernitatea noastră de tip occidental, care totuși se apără de acestea, riturile sunt prezente în aceeași măsură. Desigur că ele au îndeplinit funcții și au jucat un anumit rol pentru comunitățile și instituțiile care le-au perpetuat, ca memorie și expresie a relației simbolice, întocmai. Ritul și vigoarea sa sunt, în primul rând, indicatori infailibili ai sănătății sociale, ai adeziunilor comunitare la un trecut fondator, la o memorie și la o cultură împărtășite, pe lângă care aceste practici stăruie în mod simbolic.

Pentru a răspunde afirmațiilor lui Roger Caillois, care enunța ipoteza unei dispoziții umane către sacru, am putea evoca posibilitatea unei apartenențe ritualice: ritualizarea, în calitate sa de practică și de principiu, domină umanitatea de la originile sale. Ritualul o însoțește, ajungând, probabil, după spusele antropologilor, paleontologilor și ale istoricilor, chiar la definirea condițiilor umanității sale⁸, la fundamentarea termenilor simbolici ai „umanității”. Acest om posedă o tendință spre a *ritualiza* relațiile cu ceilalți și cu lumea care îl înconjoară și se pare că această tendință, care, cel mai adesea, nu se realizează prin recurgerea la socializare, se exprimă definitiv. Omul, ca „animal politic” (după Aristotel), este și „animal ritualic” (M. Douglas), care stabilizează raportul cu mediul său spațio-temporal, conform principiului ritualizării; instaurând modalități de comunicare bogate și variate.

Acest rit, ale cărui origini sunt imemorabile, nu încetează să-și dovedească perenitatea, plasticitatea și modernitatea. Și, din această cauză, în spatele aspectului său adesea convențional, ritualul exprimă partea simbolică ireductibilă a omului,

acea *materia prima*, în mod substanțial modelată **din** semn și sens, care nu cunoaște limite și nici decădere.

Intr-un asemenea punct, tentativele istorice de evicțiune, respectiv de eradicare, sunt în principiu urmate imediat de o exacerbare ritualică și de forme ritualizate secundare de „resacralizare”. Evenimentele revoluționare din 1789, cum ar fi marile „liturghii politice” (C. Riviere) din fosta URSS, sunt aici explicate. În ciuda desacralizării puterii datată istoric și în ciuda evoluției sale de la o substanță divină la perceperea ei ca o expresie a unei voințe generale, fundamentată prin apariția unui „Contract social”, în ciuda defăimării principiului cronicii și chiar al renegării solemnității, riturile, printre altele și politice, există, asigurându-și legitimitatea prin această permanență insolentă. Întrucât, din dorința de a le „simplifica” sau de a le face accesibile, le recentrăm în final asupra a ceea ce au esențial, ireductibil.

În această accepțiune, ritul interoghează toate societățile, fie că se remarcă prin exces sau prin lipsă. Căci eroziunea sa - care rămâne de dovedit supraviețuitorului, afectează doar câteva mari forme ale riturilor, în special pe cele religioase⁹! De fapt, să reafirmăm că lumea occidentală este plină de forme de ritualitate, care dacă nu se revendică explicit în adevărata lor formulă, îmbrăcând diferite aspecte, asumându-și structura și cercetând efectele. Și aceasta în scopul de a celebra într-o manieră tot atât de ritualică și de religioasă valori noi, aflate în comuniune cu tot atâta atenție acordată de acum înainte dincolo de liturghiile „profane”. O justă schimbare de situație. „Individualismul nostru extrem... se regăsește în criza de sens, însă el o poartă pe aceasta înlăuntrul său; de aceea este atât de religios sau, mai precis, atât de fascinat de noile epifanii ale sacrului, care îl dezvoltă și îl zămislesc”¹⁰.

Toate marile sărbători „recreate” la acest început de mileniu din inițiative populare mai puțin spontane decât par, chiar dacă

14

adesea „orchestrate” politic sau pe ascuns, marchează într-adevăr marea întoarcere a riturilor sau a sărbătorilor ritualizate!

Să recunoaștem atunci faptul că instituțiile întrețin un raport cu ritul care este paradoxal, ipocrit și aproape schizoid, Nu ne-am sacrificat cu atâta zel variatelor forme ale cultului său decât într-o epocă în care este bine să-i critici caracterul greoi, formal și protocolar.

Ritul, fie al lui Phoenix și al lui Proteu? în mod evident, nici mitul, „nici ritul nu pot muri vreodată cu adevărat: chiar mai mult, se întâmplă ca acestea să se substituie unul celuilalt, atunci când visul înlocuiește acțiunea sau când, invers, aceasta din urmă devine mașinală și rutinieră. Fiind înfăptuit într-un dispozitiv lărgit, ritualul politic pare adesea foarte îndepărtat de mituri, care în amonte sau în aval îi fundamentează existența și proiectarea. Dar responsabilii săi știu că legitimitatea și finalitatea trebuie să fie reprezentative și reprezentate și, dacă

ei uită acest lucru, istoria și oamenii din societate își asumă obligația de a le aminti"¹¹.

Riturile supraviețuiesc și se reînnoiesc chiar zburdalnic, în ciuda atacurilor și a denigratorilor. Așadar politica, religia, dar și domenii cu înclinații spre ludic, mai „lejere”, în aparență, ca sportul sau cinematograful, constituie matrice mitice și ritualice, extraordinare și inepuizabile, obiecte de studiu de acum permanente în antropologie, ca și pentru oricare cercetător care își dedică studiile gândirii simbolice și arcanelor legăturii ritualice.

1.1. Reabilitarea **ritului**

În acest sens, a ne interesa aici de rit ar putea părea o încercare de clarificare și de reabilitare, căci, pentru a înțelege corect conceptul trebuie să ne detașăm mai întâi de prejudecăți și de tendințele *a priori* care își au imprimată o amprentă practică a superstiției și a fetișismului. Numai pentru sensul comun și pentru cel al „gândirii mediatice”, ritul a devenit desuet. Să nu ne înșelăm din acest punct de vedere: dacă specialistul în științele umane acordă o atenție susținută practicilor ritualice¹², acest lucru se întâmplă pentru că este vorba de un spațiu și un timp social privilegiate, de o veritabilă „prescurtare” pentru a accede la esența unei comunități, a unei instituții. Chiar dacă nu recunoaștem, scrutând ritualurile unei culturi, observăm în filigranul lor valorile acesteia, idealurile, imaginarul său și, mai ales, cadrul său de percepție și de reprezentare a lumii.

Dar ne dorim, de asemenea, să aducem la zi termenii unei teorii contractualiste și simbolice a legăturii sociale, care își are originea în paradigma darului a lui Mauss. Dacă admitem, ca și Claude Levi-Strauss, că „simbolurile sunt mai reale decât ceea ce ele reprezintă”, vom ajunge la concluzia că riturile acoperă și un sens și o funcție antropologice care transcend obnubilarea utilitaristă ce caracterizează de acum înainte economiile noastre - printre altele și relaționale - ca moștenire a acelor simboluri care fac din dar - iar ritul provine din acesta din urmă - nodul și creuzetul formelor arhaice și ultime ale socialului. Întrucât în cadrul acestui schimb „relația contează mai mult decât binele” (A. Caille). „Or, ideea care s-a impus puțin câte puțin este aceea că darul este în aceeași măsură modern, contemporan și o caracteristică a societăților arhaice; că darul nu trimite doar la momentele izolate și discontinue ale existenței sociale, ci și la totalitatea acesteia”¹³.

Zdrobit de aripa timpului - ca și ritul căruia îi este consubstanțial, darul rezzonează totuși ca un ecou, îndepărtat și nostalgic; el reprezintă o modalitate a inconștientului social, perceput discret, aproape în lipsă; este ca o ciocnire de mal a unui val pe care nici măcar spuma nu ar mai putea-o ascunde pentru totdeauna... *Homo occidentalis* a golit de substanță sa acest principiu de reciprocitate care fundamentează punctul central al relațiilor sociale și pe care antropologia

structurală a aceluiași Levi-Strauss îl plasa la originea analizei sale asupra schimburilor simbolice. Oare nu am uitat diferența dintre „sistemul pieței, unde lucrurile au valoare doar unele față de celelalte, și sistemul darului, unde lucrurile au aceeași valoare ca și relația¹⁴...?” Fie ca nici o confuzie să nu caracterizeze de acum înainte frontiera ontologică radicală ce le distinge în spiritul și în schimburile noastre... Și fie ca sistemul „socialității secundare” să nu ia, în mod inexorabil, calea bogatei „socialități primare”, recurgând astfel la o erodare și la o sărăcire a relațiilor sociale, reduse la dimensiunea lor utilitară, contractuală¹⁵.

Această paradigmă a darului¹⁶ - a cărei simplitate originală nu poate fi egalată decât de complexitatea insondabilă - trebuie să-și regăsească în cercetarea noastră un loc central în analiza raporturilor interpersonale, așa cum sunt acestea considerate de științele informației și de cele ale comunicării. În acest sens, îl urmăim pe Yves Wmkin, după care „darul/ contra-darul domnesc în «inima» comunicării, pe care acesta o redefineste ca fiind economie arhaică a vieții cotidiene”¹⁷. Numai acest primat problematic al darului și al simbolicului ne conduce analiza, în mod scalar, la căminul lor antropologic și la întrebările inițiale pe care ni le ridică *epistema* noastră: cum ia naștere legătura socială și pe ce se fundamentează aceasta? Nu vom îndrăzni, prin răspunsurile noastre, să introducem lacune sau să punctăm lipsurile, analizând mai mult arheologia unei lente moșteniri colective, decât istoricul relațiilor care s-au regăsit desubstanțializate - ori, mai rău: *dezanimate* prin evaporarea unei părți din încărcătura ei simbolică. Ele și-au pierdut de asemeni o mare parte din această legătură morală, atât de des evocată de Emile Durkheim și care face „ca societatea sa supraviețuiască”.

Într-adevăr, să nu uităm: „comunitățile sunt fundamentate pe cercul zămislit de reciprocitate” (O. Clain). În epoca individualismului triumfător, dezagregarea acestui principiu

17

primordial de reciprocitate produce, în mod inevitabil, o dizolvare a legăturilor sociale, slăbite, distante. Ele se regăsesc simptomatice rein vesti te cu miile de funcții de mediatizare inventate de către Stat, proteze care instituționalizează această evanescență și totuși o crucială funcție simbolică, greu de a fi impusă, introdusă în texte, în legi și în agenți.

Ambiția noastră teoretică - asumată cu rigoare și modestie - are o miză epistemologică importantă: ipoteza care se susține poate fi înțeleasă printr-o arhitectură conceptuală, în sens larg, antropologică, și își propune să se înscrie într-o perspectivă care, dacă nu se caracterizează printr-un refuz evident din partea istoricismului, se eliberează, în anumite privințe, de caracterul în mod obligatoriu circumstanțial și „administrat din punct de vedere cantitativ” de numeroase

studii care excomunică abstracțiunea teoretică, transferând-o „de cealaltă parte a scientificității”, în genul atotcuprinzător al eseismului.

Prin urmare, vom urmări acest model luminos care „sprijinindu-se pe considerații aparent anodine asupra anumitor obiceiuri polineziene... ar atinge până la urmă, orientări practice care se referă la dezvoltarea societăților contemporane, așa-numite civilizate, și aceasta în măsura în care analiza, printr-o atenție mai puțin filosofică decât sociologică, descoperă o dimensiune constitutivă a socialului însuși”¹⁸.

1.2. Despre evanescența noțiunii de „rit”...

Am evocat până acum ritualismul în mod generic. În același timp, survine și o problemă semantică, pe care este de preferat să o lămurim de la bun început: care va fi accepțiunea cuvântului „rit” în lucrarea de față? Acest cuvânt cunoaște, în funcție de discipline, o extensie terminologică care poate fi adesea prejudiciată de o sesizare imediată a naturii cercetărilor care îi sunt consacrate. Inflația conceptuală al ciarei obiectiv îl

18 reprezintă cuvântul „rit” a contribuit, în schimb, la o devalorizare a noțiunii, care trădează fluxul accepțiunilor, „între obișnuința clasică de a restrânge ritul la domeniul sacrului și tendința de a considera ritualice toate comportamentele rutiniere, spectrul reperajului și al explicației aduse ritului este foarte vast”¹⁹.

Dicționarele și enciclopediile de științe umane și de antropologie au luat act de acest flux care cuprinde concepția asupra ritului; în acest mod, totul sau aproape totul a devenit ritualic în sensul comun.

În general, studiile care s-au axat pe cercetarea riturilor își scindează obiectele lor în două mari categorii, luând în considerare pe de o parte micro-riturile specific goffmaniene și, pe de altă parte, marile rituri comunitare, pe care le putem numi durkheimiene²⁰.

Pentru a introduce o încercare de definire, ritul va fi înțeles aici ca un context social particular, instaurat în sânul unui dispozitiv de natură spectaculară, caracterizat prin formalismul său, și un ansamblu de practici normative, care posedă o puternică valoare simbolică pentru actorii și spectatorii săi. Spectacol, așadar, și chiar mai mult decât atât, ritul este o „performanță” (vezi glosar), eficace din punct de vedere simbolic, social și instituțional²¹.

Pot fi considerate ca făcând parte din această categorie manifestațiile publice care sunt definite chiar ca ritualice: riturile politice și religioase, ceremoniile publice care implică o parte importantă a societății, adunările festive și alte „mari-slujbe” mediatice care posedă o dimensiune solemnă. Aceste rituri comunitare se fundamentează sistematic pe un context care teatralizează și dramatizează raporturile sociale, caracterizate printr-o puternică idealizare a dispozitivului și a

participanților, prin norme stricte de conduită care trebuie respectate, ansamblul trebuind să fie garantul eficacității procesului.

19

Dacă modelul ritualic rămâne această ceremonie politică superlativă pe care o constituie vizita oficială a oamenilor politici, avatarurile și declinările acesteia, multe situații sociale (sau „momente sociale”, cum le numește Goffman) pot fi și ele catalogate, pe drept cuvânt, în marea familie, eterogenă și totuși foarte compactă, a contextelor ritualice: ceremonii solemne de deschidere și de încheiere, alocuțiuni, acordare de premii, de diplome și de decorații, investiții în funcții și susțineri, banchete de înfrățire și inaugurări oficiale... De fapt este vorba despre toate „riturile care însoțesc schimbarea de loc, de stare, de ocupație, de situație socială, de vârstă. Acestea dau ritm cursului vieții umane, din leagăn până în mormânt”²².

Toate formele de celebrare dramatizează întrucâtva cotidianul, subliniind trecerile (aceste faimoase treceri așa cum le evoca Van Gennep) care marchează ciclul anotimpurilor și cercul funcțiilor, punându-și pecetea simbolică mai ales asupra vieții persoanelor și a instituțiilor.

De la ritualurile politice majore, care antrenează societatea în ansamblul său, la aceste comemorări organizate de către instituțiile private sau publice, bucla nu este atât de pronunțată: este de preferat să nu minimizăm accepțiunea termenului, pentru a coborî acolo unde ritualismul nu încetează niciodată să producă simbolicul, urmărind, în special, reproducerea ordinii sociale. În acest mod, școlile de la Chicago și de la Palo Alto și curentul „Noii comunicări” (cf. Y. Winkin) postulează un micro-ritualism inconștient, ascuns în schimburi și integrat, din punct de vedere cultural, prin intermediul actorilor sociali. În acest punct, ne situăm aproape de etologie și de ipoteza unei moșteniri comportamentale inerente indivizilor. A afirma acest lucru nu reduce în nici un fel inestimabila lor funcție socială. Microsociologia insistă asupra acestor problematici, riturilor de interacțiune trebuind să li se

20

acorde mai multă atenție în oricare cercetare din domeniul comunicării interpersonale.

Terenul comun unde se întâlnesc marile rituri comemorative și micro-riturile interpersonale este constituit din complimentele asupra cărora insistă Erving Goffman, în operele sale majore, dintre care amintim *La mise en scene de la vie quotidienne* și *Les rites d'interaction*. El a încercat să demonstreze că în codurile de sociabilitate se întâlnesc două niveluri ale ritualismului, care leagă spațiul public de spațiul privat, intimul de social. Există chiar o diferență de scară, dar nici o diferență de natură, între o mare ceremonie ritualică și o interacțiune micro-comportamentală. După Goffman, oricare

ar fi forma sa, ritul servește la confirmarea ordinii sociale și la conformarea indivizilor la aceasta. Așadar, orice micro-ceremonie are o dimensiune puternic normativă. În condițiile în care toate lucrurile sunt egale, dealtfel, ne amintim că în concepția lui F. de Saussure și a lui Benveniste, a enunța o frază simplă contribuie la convocarea în enunț a tuturor ordinelor de limbaj.

Oare aceste situații formalizate, spuse sau produse, nu impun până la urmă o atitudine rigidă și moduri de comportament precise actorilor lor, fiind considerate pe alocuri chiar și garanți ai perpetuării oricărei organizări a societății?

1.3. „Legătura ritualică”, de la teorii la practică...

Concret, această lucrare va propune o analiză a riturilor sociale și comunitare. Concentrându-se asupra „analiticii” riturilor (Goffman), acest studiu va sonda profunzimile lor teoretice, perenitatea lor culturală și unitatea pe care aparenta lor diversitate o acoperă, ajungând până la a fundamenta „realitatea comunicațională”²³ pe acestea.

Riturile despre care va fi vorba aici sunt: marile ceremoniale politice, mai întâi, cum sunt recepțiile oficiale

21

care acordă un anumit spațiu întâmpinării personalităților sau chiar vizitele „Papei aflat în pelerinaj” (D. Dayan - „Le Pape en voyageur”). Dar și, prin extensie, „liturghii profane” (G. Riviere), pe care le-au inventat modernitatea și mass-media. Aceste slujbe fastuoase păgâne prelungesc de fapt structuri ceremoniale antice, doar reinvestite de către noi actori, și înconjurată de noi forme mitologice: în acest context, evocăm adesea adevărata „uzină de rituri și de mituri” pe care o constituie Festivalul de la Cannes, și a cărei puternică dimensiune mitică o sublinia, cu aproape treizeci de ani în urmă, Edgar Morin²⁴.

Prin permanența lor ca și prin reaparițiile contemporane și prelungirile lor mediatice, aceste rituri preocupă în aceeași măsură societatea, instituțiile politice și religioase. Însă, aceste practici ritualice dau, de asemeni, multe detalii despre aspirațiile profunde ale comunităților care *vin aici*.

Departate de a fi cotidiene, anodine și permanente - așa încât în acestea constă interesul riturilor de interacțiune - riturile studiate aici posedă o dimensiune istorică și ar putea fi definite ca fiind „rituri de sublimare”, teatre solemne și tragice ale *semiurgiilor* atemporale (R. Barthes). De fapt, ele se referă tot la comunitățile cărora le „mediatizează” idealurile, cărora le celebrează valorile, în favoarea cărora intervin. Și ansamblul actorilor ritualici și al dispozitivului ritualic se gătește, se pregătește, părând că se însuflețește cu un ideal dublu, care face deschisă paradă de lux și de splendoare. Aceasta face ca determinismele care îi prezidează să fie puternic antropologice. Tocmai am observat că sensul cuvântului „rit” este larg și încă extensibil. De ce s-ar lega în acest punct coerența

obiectivelor care ar putea să pară *a priori* îndepărtate unele de altele din punctul de vedere al spațiului, al timpului, al finalităților și, mai ales, al importanței și al creditului pe care le putem acorda în mod legitim²⁵? Toate se fundamentează pe dispozitive rituale care pun în scenă actori sociali și care

22

sunt favorabile instaurării unui context, impunând continuu o schimbare de „cadru”, adică modificarea percepției asupra situației sociale și asupra realității însăși produsă în sânul său și desăvârșirea unei „performanțe”, după care trebuie „să jucăm” fizic ceva, dar să jucăm cu seriozitate. De fapt, de acest joc va depinde o transformare simbolică: adesea, o schimbare de statut social sau instituțional²⁶...

Un fascicul de problematici, o structură și finalități ceremoniale comune leagă astfel rituri care păreau a fi dispărute *a priori*, chiar din momentul când sunt considerate ca o formă socială ale cărei structuri și efecte sunt similare, în spatele unei diversități care ține loc de fațadă.

2. O TEORIE COMUNICĂȚIONALĂ. A LEGĂTURII RITUALICE...²⁷

În plus, „teoria legăturii rituale” pe care o dezvoltăm aici se revendică drept *comunicațională*. De fapt, aceste pagini vor încerca o analiză disciplinară, în același timp epistemologică și teoretică, între o disciplină tradițională și stabilită din punct de vedere academic - antropologia - și un curent încă recent, chiar dacă deține o puternică *vizibilitate* instituțională și, mai ales, socială: științele informației și ale comunicării (SIC) prea des reduse la programaticul și, mai apoi, la reducătorul cuvânt „comunicare”.

Dacă substanța, printre altele antropologică a ritului, va fi în mod natural și necesar luată în considerare, să precizăm faptul că acest ritual poate de asemenea să fie studiat din perspectiva proprie acestui câmp disciplinar pe care îl constituie SIC. Iar acest studiu constituie și o noutate.

În ansamblul lor, practicile rituale pot fi considerate instanțe de mediatizare de primă importanță, care constituie contexte complexe și complete de comunicare. Ele pot fi considerate „sisteme de comunicare. în cadrul rețelelor de

23

schimb care cuprind emițători, transmițători și destinatari, mesajele circulă și se înscriu în sisteme de semnificație pornind de la coduri culturale predefinite²⁸.

Ritul se prezintă ca un spațiu-timp de comunicare(-ări) la mai multe niveluri: a membrilor ritului între ei și ale acestora către alte entități abstracte (trecutul, valori fondatoare...) sau reprezentări mitice idealizate. Riturile sociale studiate aici, dintre care ritul politic este considerat un ideal-tip, devin și se impun ca vectori de mediatizare și ca principii variate de comunicare. În acest sens, riturile tind să contureze aspirațiile corpului social către transcendență, exprimând o căutare de

idealitate și, într-un ultim sens, un elan regresiv către fuziune, pe calea „efervescentelor colective”. Și chiar în numele acestei încercări de reîncorporare originală, exprimată în mod simbolic, dar și fizic, se fundamentează evocarea „comunicării ritualice”.

Riturile constituie obiecte de cercetare integrală pentru studiile efectuate în domeniul comunicării sociale. Să ne amintim că această afirmație, care rămâne evidentă mai are totuși nevoie de susținere. Dar, tot astfel, sistematizarea studiului asupra acestor rituri, cercetate în aceste pagini dintr-o perspectivă comunicațională, își propune să contribuie la lărgirea domeniului de studiu al „antropologiei comunicării”²⁹, invitând-o pe aceasta să ia în considerare alte forme sociale de mediatizări simbolice.

Această perspectivă ne va conduce la inițierea unui dialog asupra celorlalte accepțiuni ale noțiunii de rit, înțeles fiind faptul că micro-riturile de interacțiuni și marile ceremonii ritualice se prelungesc, au ecou și se completează, cu atât mai mult cu cât în final nu ajung să se opună. Toate conduc la o perpetuare a legăturii ritualice, pe calea consolidării și a legitimării raporturilor, fie ele instituționale sau interpersonale.

24

2.1. Despre fundamentarea *epistemologică* a comunicării aplicată riturilor

Ne întoarcem la comunicare și la „proiectul comunicațional” prezentat aici. Această voință de deschidere nu trebuie să se asemeने unei încercări oarecare de emancipare față de alte științe umane, mai ales că noi nu ne dorim să anexăm obiective și concepte care își au originea în disciplinele „tradiționale”. Intenția noastră ar fi mai degrabă aceea de a da un sens și de a indica o nouă direcție pentru interdisciplinaritatea inerentă științelor informării și ale comunicării³⁰.

Nu glosăm aici dimensiunea plurală a SIC. Dacă o declarare necesară a interdisciplinarității a constituit credo-ul curajos al „părinților fondatori” ai câmpului comunicațional (R. Escarpit³¹, A. Moles, J. Meyriat...) contra scepticismului ambient, această reafirmare conduce la exercițiul stilului, regăsit, dominat cu mai mult sau mai puțin talent și convingere, în prefața tuturor manualelor și operelor generale din domeniul SIC.

Acest aspect variat este considerat a fi baza oricărei cercetări în domeniul SIC, câmp disciplinar care, în jurul anumitor paradigme, obiective și concepte reproduce în mod coerent ansamblul științelor umane. În măsura în care aceste reproduceri sunt riguroase și nu se aseamănă cu *interdisciplinaritatea*, nu mai pare la fel de important de a se justifica, decât de a încerca să redăm acestor discipline ceea ce le-am luat cu împrumut, făcând eforturi de a ne îmbogăți intelectual din diferențele noastre, găsind astfel un echilibru corect în cadrul acestei încercări de „import-export disciplinar”.

Deci, este mai degrabă o voință de lărgire și de îmbogățire în același timp, care constituie ambiția principală a acestor pagini, înțeles fiind faptul că aceste contribuții profită atât de studiile de comunicare, cât și de alte științe sociale care studiază principiul ritualismului.

25

Observăm că științele informării și ale comunicării, care au mai puțin de treizeci de ani - vârsta instituțională - traversează actualmente o criză în dezvoltarea teoretică, o zonă de turbulențe instituționale. Prea multă lumină orbește. Astfel, din cauza inflației sale semantice și politice, imaginea comunicării este bruiată, prin ceea ce practicile sociale, tehnicile mediatice și teoriile propriu-zise fac obiectul unui amalgam, al unei confuzii care nu e de dorit. În spiritul marelui public, comunicarea este reductibilă la publicitate, la mass-media și la derivații cărora acestea le fac loc³² cu regularitate, însă, în același mod, în spiritul experților instituționali, economici și mediatici, care impun termene fixe celorlalți, perspectiva lor asupra disciplinei, această comunicare este, dimpotrivă, prea des redusă la Noile Tehnologii ale Informării și ale Comunicării (NTIC), care poartă emblema rețelei planetare denumită Internet. În final, exigențele empirice (adică „de profesionalizare”) care caracterizează numeroase zone ale învățământului în domeniul comunicării -în special, din primul ciclu - tinzând să respingă, în ultimul an, considerațiile epistemologice, totuși fundamentale, întrucât sunt fondatoare, în favoarea unicele „tehnici de comunicare” scrisă, orală sau socială (jurnalism, publicitate, marketing respectiv „vânzare”...). Le revine, în mod obligatoriu, cercetătorilor din domeniul acestei încrucișări disciplinare, șansa de a dovedi că științele informării și ale comunicării înseamnă mai mult și au o conotație mai bună decât ceea ce Georges Canguilhem numea o „ideologie științifică”³³ - acesta fiind punctul în care detractorii lor vor să-i denigreze — și că, dimpotrivă, ele își merită din plin statutul lor epistemologic ca și rangul lor instituțional și secțiunea universitară care le sunt dedicate. Este bine să deplângem criza actuală a științelor umane și sociale, care se exprimă, în primul rând, prin recesiunea care a atins editarea universitară. Antropologul american Clifford Geertz evocă, în lucrarea sa *Ici est là-bas*, o „ipohondrie epistemologică”³⁴ care ar atinge actualmente aceste „științe netede sau suple” în ansamblul lor (după considerațiile lui Bruno Latour).

Această criză ar consta într-o pierdere de încredere în disciplinele noastre, într-o criză a literaturii științifice, deci într-o îngustare a terenurilor, într-o permanentă restabilire a frontierelor, toate acestea contribuind la fragilizarea fundamentelor teoretice și disciplinare. Pot oare studiile în domeniul comunicării, frapate fiind și ele de această formă a „ipohondriei epistemologice”, să fie justițiabile în aceste

încercări? Îmbogățesc sau, dimpotrivă, contribuie la slăbirea altor științe umane, dând o mai mare amploare acestui proces de fragmentare?

Aportul științelor informării și ale comunicării, în acest peisaj contrariat, este tocmai acela de a fi îndrăznit să facă încrucișări teoretice, împerecheri interdisciplinare, de a propune o altă perspectivă asupra obiectelor tradiționale. Din anumite privințe, SIC ne invită să „gândim diferit și să percepem altfel”, în perspectiva deschisă de Michel Foucault în lucrarea sa *Histoire de la sexualite*. În viziunea pe care o propunem aici, ieșirea din criza care traversează științele umane și sociale rezidă atât în capacitatea disciplinelor cât și în voința reală a cercetătorilor de a crede în această reînnoire.

De altfel, n-ar trebui să considerăm că aceste științe ale informării și ale comunicării constituie un model desăvârșit a ceea ce tot Geertz denumea „genuri vagi”, referindu-se la anumite părți ale științelor umane și sociale, și la împrumuturile la care acestea recurg pentru a defini genuri noi, pentru a produce analize manifeste?

De fapt, cercetătorii în domeniul comunicării acționează sub egida a ceea ce noi definim ca „paradigma palimpsestă”: acestea își rezervă sarcina de a „răzui” cu răbdare realitatea socială, abundența relațiilor, nebuloasa tehnicilor și a discursurilor, în scopul de a decela, sub forma istoriilor scrise și citite prin

27

intermediul altor discipline, un sens nou, care își păstrează echilibrul, întrucât îi atribuim o lumină diferită.

Faptul că analiza propusă în aceste pagini constituie un exemplu justificat, din această perspectivă nouă, pe calea unei lecturi comunicaționale a ritualurilor care își mai caută validitatea, încearcă încă să se legitimeze.

Vom fi putut așadar să răspundem cât mai exact și cât mai corect dorinței lui Claude Riviere, specialist recunoscut în principiul ritualismului, care în introducerea la opera sa *Les rites profanes* ¹îropunea. ca cercetătorul să se convingă de faptul că ritul „în calitatea sa de obiect științific autonom, trebuie să fie explorat și din perspectiva altor dimensiuni”³¹.

Și putem paria că antropologii care cercetează riturile, ca și științele informării și ale comunicării în ansamblul lor, vor câștiga, în final, o îmbogățire și o aprofundare reciprocă, așezându-se în oglindă - sau chiar și mai bine: în privirea celuilalt.

NOTE

¹ Adesea, există o concepție generală conform căreia se crede cu ușurință că s-a terminat cu ceea ce nu mai este numit. Fie că sunt recunoscute sau ignorate, ritul și retorica constituie două fundamente antropologice și dialectice, în absența cărora părți întregi ale societății nu ar mai avea sens. Totuși, cine mai conștientizează acum acest lucru...? Mai mult decât atât. ne-arn putea consola prin a considera că, în mod obișnuit, fundamentul nu este partea cea mai vizibilă a unei opere. Prima frază a acestei lucrări, sub formă de omagiu discret, amintește de Roland Barthes, care afirma, în preambulul unui text celebru, că „lumea este incredibil de plină de vechea Retorică”. (*L' 'a venture senuologique*, „L' ancienne rhetorique. Aide-memoire”, Paris, Seuil, 1985, p. 85.)

¹ Oferim ca exemplu, din *Les Rites dans l'entrepense. Une nouvelle appmche du*

temps (Paris, Editions D'Organisation, 2000) Jean-Pierre Jardel și Christian Loidon adoptă o lectură penetrantă, în mod particular, a riturilor și a ritualurilor sub egida cărora lumea întreprinderii își organizează atât viața sa cotidiană, cât și toate momentele festive sau „interstițiale” care o caracterizează *a fortiori*.

³ În numeroase domenii ale vieții politice și sociale, riturile își dovedesc eficacitatea lor, întrucât ele sunt într-adevăr constitutive. Ne putem oare imagina viața instituțiilor, dar bineînțeles, și religia sau francmasoneria, fără rituri și ritualuri care le sunt specifice și pe care se bazează?

Într-un eseu superb, Antoine Garapon consideră că punerea în scenă, gesturile și ritualurile de instituire judiciară constituie un cadru ceremonial absolut

28

indispensabil acesteia, în afara căruia nici un proces nu este posibil. Exercițarea justiției i-ar fi tributară ritualului, care, doar el singur, face posibil și credibil actul de a judeca și legitimează deciziile și sentințele care decurg de aici.

⁴ R. Ginirdet, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil, 1986, p. 9.

⁵ Normă de spontaneitate specifică în același timp Occidentului, după cum releva Roland Barthes într-un exemplu frumos (*L'Empire des signes*, Paris, Flammarion), unde analiza un rit, cel al ofrandei unui dar (p. 83-88). Ce contează, explică el, natura și valoarea cadoului. Mai importantă este ceremonializarea care însoțește acest dar și relația creată de ritul care îl încadrează, fiind în același timp simbol, pact și legătură.

Mark R. Anspach, într-un eseu foarte frumos (*A Charge de revanche. Figures elementaires de la reciprocite*. Seuil, 2002), oferă o altă lectură a lui Marcel Mauss și a cărții sale „O reflexie asupra mecanismelor circulare de interacțiune”, propunând gândirea autotranscendenței relațiilor plasate sub semnul darului. Iar actorul principal al acestui raport, afirmă el, rămâne însăși relația. Mauss indica tocmai în *L'Essai sur le don* că obiectul dăruit nu este niciodată inert, ci că vrea să revină (în virtutea lui *hau* care îl animă), producând astfel relația, în virtutea principiului circularității.

⁶ Ritul și ritualul sunt oare sinonime până la urmă? Unii autori consideră că da. Noi considerăm că ritualul (utilizat ca substantiv și nu ca adjectiv) reprezintă ansamblul de texte, provenite în special din tradiție, care ordonează regulile de organizare a ritului (ritualurile slujbei religioase, de exemplu, își fixează îmbinarea lor ceremonială). Acest ritual are autoritate, prescriind ceea ce ar trebui să fie desfășurarea ritului.

Acesta din urmă este ritualul în acte, în performanță. El este acel spațiu și timp ritualic care caracterizează împlinirea a ceva simbolic pentru participanții săi și, prin extensie, pentru comunitățile care au recurs la el. Cât privește ritualitatea, ea este principiul abstract care caracterizează „lucrul ritualic”, considerat ca instanță totodată socială și politică.

⁷ De altfel, înainte de a fi „un fapt social total”, ritul ar putea fi definit ca un „obiect științific total” în măsura în care aproape toate științele umane și sociale se bazează pe perceperea lui ca obiect de studiu, producând discursuri specifice și analize originale, cu încercările și metodele lor proprii.

⁸ Faptul de a îngropa morții, primul rit devenit o chintesență a riturilor - regăsim aici o raportare față de corp, față de celălalt, față de comunitate, față de ceea ce este dincolo - poate fi considerat ca o experiență ritualică princeps, care marchează umanitatea și care diferențiază în mod fundamental omul de animal. Însă complexitatea problemei ritualice depășește deja această petiție de principiu, din moment ce etologii au reperat încă de la început unele practici, așa-numite ritualice, la animale. Ceea ce înseamnă că trebuie să ne referim în acest caz la cercetările lui Konrad Lorenz și ale lui Frans de Waal. Punctul de încercare al ritualității animale pare să fie non-intenționalitatea acestor practici, intenționalitatea subînțelegând recursul la simbolic. Acest lucru nu îi împiedică pe anumiți autori să folosească metode și postulate etologice în cercetările lor referitoare la societățile moderne.

Claude Riviere afirma și el că „deritualizarea, despre care credem că se poate observa acum, nu se referă decât la pierderea anumitor practici religioase, datate istoric, relativ la slăbirea credințelor”. Claude Riviere, *Les Rites profanes*, Paris, PUF, 1995, p. 7.

¹⁰ Gabriel Gosselin, „L'anthropologie actuelle de Georges Balandier”, în *Les Nouveaux enjeux de l'anthropologie. Autour de Georges Balandier*, sub coordonarea lui Gabriel Gosselin, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 98

¹¹ Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris, Aubier, 1994, p. 126.

¹² Trebuie, bineînțeles, să ne punem de acord aici asupra sensului atribuit

cuvântului „rit”. Însă, pornind de la „riturile de interacțiune” integrate din punct de vedere cultural marilor rituri sociale, putem postula universalitatea riturilor, considerate în dimensiunea lor interpersonală și comunitară deopotrivă. Anumiți autori, reprezentanți ai antropologiei modernității, dintre care primul este Georges Balandier, decelează forme de ritualitate în cadrul practicilor precum machiajul, folosirea drogurilor... Dacă există împărtășire și inițieri, produceri și/sau utilizare de simboluri, atunci există practici ritualice.

¹³ Jacques T. Godbout (în colaborare cu Alain Caille), *L'Esprit du don*, La Decouverte, Paris, (1992), p. 20.

" Jacques T. Godbout, *ibid.*, p. 18.

În ceea ce privește darul și implicațiile sale sociale și epistemologice, ne referim la prețioasa lucrare *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, de Alain Caille, Desclee de Brouwer, Paris, 2000.

Am putea adăuga aici cât de fecundă s-a arătat această lectură, în special prin reafirmarea puternică și argumentată a faptului că „nu este dar decât ceea ce depășește prin dimensiunea sa simbolică dimensiunea utilitară a bunurilor și a serviciilor” (p. 34). Ne referim tocmai la acel dar care continuă să acționeze, ca și ritul, care îi este consubstanțial.

Dar ne referim și la *L'Enigme du don* de Maurice Godelier (Paris, Fayard, 1996).

¹⁵ În ceea ce privește acest punct teoretic fundamental, facem referire la Allain Caille, *Anthropologie du don*, *ibid.* Autorul explică aici tocmai (p. 56-87) că în socialitatea primară (evocată de C. Cooley încă din 1920), relațiile între persoane sunt repute în a spori importanța funcțiilor exersate de fiecare. Este vorba despre registrul familiei, al camaraderiei, al prieteniei. Socialitatea secundară, dimpotrivă, acoperă raporturile în care aspectul funcțional și profesional al actorilor sociali primează în fața personalității lor.

¹⁶ A dărui, dar ce!? Dacă adesea este simbolic, acest dar nu poate în nici un caz să fie pur abstract. Ne întoarcem acum la textul original, *Essai sur le don*, de Marcel Mauss. Referindu-se la societățile arhaice studiate, el afirma: „în plus, ceea ce ei schimbă, nu sunt exclusiv bunuri și bogății, mobile și imobile, lucruri utile din punct de vedere economic. Sunt înainte de toate, politețuri, festinuri, *rituri*, servicii militare, femei, copii, dansuri, sărbători, târguri, a căror piață nu reprezintă decât unul dintre momente și unde circulația bogățiilor nu este decât unul dintre termenii

30

unui contract mult mai general și mult mai permanent”. (Noi subliniem cuvântul *rituri*).

Dacă se va conveni că e foarte dificil ca termenii schimbului să fie aceiași și pentru noi, *hicetnuac*, principiul de reciprocitate, circularitatea simbolicului și acest cerc a ceea ce este dat, primit și înapoiat sunt considerate ca un cadru primar și primordial al oricărei forme de socialitate. Marcel Mauss, „Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques”, în *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 151.

¹⁷ Yves Winkin, „Munus ou la communication. L'etymologie comme heuristique”, în *MEI- Medmtion et Information* nr. 10, „Histoire et Communication”, sub coordonarea lui Pascal Lardellier, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 43.

"Bruno Karsanti, *Marcel Mauss. Le fait social total*, Paris, PUF, 1994, p. 5.

¹⁹ Claude Riviere, *Les Rites profanes*. Paris, PUF, 1995, p. 10.

²⁰ Astfel, Gerard Althabe vorbește și el despre această dihotomie între riturile interpersonale și riturile comunitare ca fiind fondatoare pentru oricare cercetare aplicată riturilor. În numărul revistei *Terrain* consacrat „riturilor contemporane”, autorul propune tocmai aceste două sensuri: „în accepțiunea antropologiei sociale, ritul este o formă particulară de activitate socială. În accepțiunea interacționiștilor și a lui Goffman, orice practică socială organizată prin respectarea anumitor conveniențe este considerată ca fiind ritualizată și denumită rit.” (*Terrain*, „Les rites contemporains”. Paris, Mission du Patrimoine, nr. 8, aprilie 1987)

²¹ Ne amintim că Marcel Mauss distingea ritualurile de obiceiuri și de obișnuințe. În viziunea sa, ritualul se caracterizează tocmai prin eficacitatea sa simbolică... sau prin cea care îi este atribuită: dacă se crede că dansurile acționează asupra cerului și pământului, atunci, efectiv, „plantele cresc grație riturilor”.

²² Nicole Belmont, „La notion de rite de passage”, în *Les Rites de passage aujourd'hui*, sub coordonarea lui Pietre Centlivres și a lui Jacques Hainard, *L'Age d'homme*, Neufchâtel, 1986, p. 9.

²³ De altfel, teoria integrativă propusă la finalul lucrării se declină în „concepte gigogniene” care se pot aplica - așa cum sperăm - unor domenii *apriori* distincte, găsindu-și acolo o formă de relevanță: spectacole ritualizate, rituri instituționale de trecere, ceremonii judiciare, ceremonii sportive și mediatice „de deschidere și

de închidere", acordări de premii, dar și, prin extensie, dispozitive muzeografice de expunere...

²⁴ Studiul prezentat în aceste pagini are la bază analiza unui corpus voluminos de opere, de narațiuni de diferite naturi, de filme care relatează rituri politice (triumfale intrări regale, recepții oficiale, căsătorii sacre, înmormântări...) și ceremonii sportive și mediatice: deschidere și închideri ale Jocurilor Olimpice, acordarea premiilor Cesar sau Oscar...

Yves Winkin amintește, în același timp, cu bună știință, că „trecerea la teren nu este doar obligatorie; este esențială. Fără ea nu exista validare posibilă - nu există antropologie"! (*Anthropologie de la communication*, Bruxelles, De Boeck, 1996, p. 189).

Dincolo de numeroase analize de discurs, de suporturi iconografice și filmice, așadar, am efectuat pe parcursul a patru ani de „teren” la Festivalul de la Cannes, cu o metodă și o viziune deliberat antropologice în ceea ce privește sistemul său ritualic și nodurile de comunicare ceremonială care îl caracterizează. Aceste analize au făcut obiectul a numeroase publicații - capitole de cărți, articole de reviste - unele dintre ele fiind citate la bibliografie.

Din punct de vedere epistemologic și metodologic, oscilăm aici în manieră iterativă și dialectică, între antropologia comunicării/ și antropologie și comunicare, încercând să instaurăm un dialog teoretic între cele două. Noțiunea lărgită de rit nu este doar cel mai nesemnificativ dintre punctele trecerii.

²⁵ Știind că *apriori* un rit politic cum este o vizită oficială este „mult mai important” decât Urcarea Scărilor de la Cannes, superficială și aproape frivolă. O lectură riguroasă ne învață că lucrurile nu sunt atât de simple, de fapt. De ce atât de mulți oameni politici merg în graba mare la Cannes pentru a se sacrifica la modul foarte serios pe Montee des Marches...? Și câtor personalități, dintre care și politice, le face plăcere să urce în contexte mediatice mai mult ritualizate decât doar ludice? În orice caz, după părerea noastră, acest lucru e prea frecvent pentru a fi doar întâmplător.

²⁶ Această reinterpretare a teoriilor despre rit și dobândirea unității pe care o descoperim dincolo de eterogenitate de fațadă a acestor dispozitive ritualice, pare să răspundă proiectului lui B. Myerhoff și S. Moore, care afirmă în *Secular Ritual*: „this book is assembled to address the question of what happens to theories of ritual if analogous formal procedures are inspected in secular contexts”, *Secular Ritual*, Van Gorcum, Assen/Amsterdam, 1977, p. 4.

²⁷ Acest adjectiv *communicationnel* posedă în cadrul paginilor de față o accepțiune atât teoretică cât și epistemologică. El face trimitere la cercetarea specifică a faptelor și efectelor comunicării, plurale prin natura lor, așa cum sunt înfățișate de științele informării și ale comunicării. Tocmai în acest context specific, Bernard Mieghe l-a propus într-o lucrare eponimă, *La pensee communicationnelle* (Grenoble, PUG, 1990).

Pot deci să fie denumite comunicaționale, analizele care se referă în mod particular și specific la fenomenele de comunicare, așa cum le aflăm și studiem în situații interpersonale și sociale.

²⁸ Claude Riviere, *Les Rites profanes*. Paris, PUF, 1995, p. 50.

²⁹ În scopul de a evita confuzia sau relativismul, să ne amintim că în cadastrul științelor umane și sociale, antropologia comunicării, definită de către Dell Hymes în anii 60, răspunde cerințelor unui proiect științific precis, propunându-și să studieze situațiile specifice de interacțiuni și de comunicare, mulțumită metodei observației participante. Vom reveni mai departe la obiectivele și finalitățile antropologiei comunicării.

³⁰ De altfel, SIC (științele Informării și ale Comunicării) sunt oare interdisciplinare? Pluridisciplinare? Transdisciplinare? Dacă preluăm penetranta distincție stabilită de Jean Piaget (M. Grawitz, *Methodes des sciences sociales*, Paris, Dalloz, reeditată în 1996, p. 305-306), „cercetarea interdisciplinară

32

presupune confruntare, schimb de metode, de concepte și de puncte de vedere”, în acest sens, SIC sunt într-adevăr interdisciplinare, din moment ce ele împrumută adesea tocmai metodele și conceptele lor din alte științe umane anterior constituite, angajând un dialog continuu cu acestea.

³¹ Pionier al SIC în Franța și, în anii 70, autor al unei lucrări prețioase, *Theorie generale de l'Information et de la communication*, Robert Escarpit își pune problema validității „nexologiei”. Acest cuvânt, împrumutat din domeniul science-fiction, desemna o disciplină care studiază încrucișările, dintre care și cele disciplinare și metodologice.

³² Nu ne rămâne altceva de făcut aici decât să ne referim la procesele pe care

intelectualii și mass-media de asemeni, le intentează din ce în ce mai de departe, „sistemului informării”, chiar de când „o afacere”, un scandal politico-financiar, sau mai rău, un conflict armat (cf. Golf și Kosovo) readuc în discuție problema „fabricării informației”.

Însă și publicitatea este agitată de controverse recurente, în ceea ce privește pretinsul său machiavelism. Aceste dezbateri repetate înfierbântă în spiritul marelui public imaginea „comunicării”, pe rând și într-un același elan pasional, în toată splendoarea sa, când e vorba despre Internet, iar apoi condusă spre pierzanie. A depășea comunicarea, a o *demitifica* și a o *demistifica*, aceasta este misiunea majoră implicită a cercetătorilor din acest câmp disciplinar.

⁵³ Georges Canguilhem, *Ideologie et Rationalité*, Paris, Vrin, 1988, p. 39.

³⁴ Clifford Geertz, *L'anthropologue comme auteur*, Paris, Metailie, 1996, p. 76.

³⁵ Claude Riviere, *Les Rites profanes*, Paris, PUF, 1995, p. 10.

33

Capitolul I

PLURALITATEA ANTROPOLOGIEI, PERMANENȚA MEDIERILOR SIMBOLICE

1. ANTROPOLOGII...

Conform proiectului său original, antropologia tinde spre un ideal: să cunoască omul în ceea ce are el universal, să sesizeze unitatea sa, în ciuda infinitei diversități de forme culturale care o caracterizează³⁶. În același timp și în ciuda declarațiilor de intenție globalizante, holiste în spirit, această disciplină este multiplă prin natura sa. Tocmai conform acestei pluralități, consubstanțială culturilor și domeniilor, ca și multiplelor curente, antropologia trebuie să se reînnoiască fără încetare.

Fie că sunt tematice sau perspectiviste³⁷, *antropologiile* contribuie, așadar, la conturarea căii epocilor și tradițiilor de cercetare, la completarea unui proiect inițial totalizant, care tinde să confere o inteligență globală faptului uman.

Evoluțiile epistemologice, reînnoirea domeniilor, rafinarea obiectelor și a metodelor, rediscutarea conceptelor nu mai traduc un privilegiu, ci un destin comun tuturor științelor umane și sociale. Dimpotrivă, problema este că se întâmplă ca acestei discipline să i se propună alianțe prea puțin naturale *a priori*, și în cadrul cărora se simte dacă nu lezată, cel puțin datoare. Încă din primele pagini din lucrarea *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Marc Auge lansează fără concesiuni un rechizitoriu împotriva dialogurilor hazardate, a acomodărilor și a cuplărilor la care invită unii și la care, uneori, constrâng antropologia... Aceasta, în calitate sa de „disciplină-regină” și disciplină tradițională este o garanție morală și

34

științifică. Ea deține respectabilitatea vechimii, onorurile unei tradiții îndelungate. Ea este, de asemenea, o valoare-refugiu, la modă, și nu există studii sau proiecte de cercetare care să nu invite la o încercare antropologică. Oarecum circumspect, aceasta conduce la eliminarea temerii³⁸. Întrucât antropologia, fiind deja fragmentată într-o impresionantă nebuloasă de sub-discipline, de orientări, de școli, de curente și de perspective, poate pe drept cuvânt să resimtă o amenințare, pericolul unei divizări.

Această temere reprezintă, în același timp, un prerogativ pe care îl rezervă însăși noblețea sa. Într-adevăr, ea are valoarea unei garanții intelectuale și aproape de garanție morală, în sfera vastă a științelor umane. Însuși termenul de antropologie (ca și cel de rit, de altfel) este supus unor reconsiderări semantice; el este obiectul unei inflații care alterează și pune în pericol „puritatea” originală a cercetării sale: descoperirea celui alt, a cărui alteritate conține trăsăturile constitutive ale marii familii umane, mamă a semnelor și fică a simbolului.

Antropologia poate fi mândră de faima pe care o are acum - pentru disciplinele eclipsate sau pentru obiectele lipsite de moștenire, ea reprezintă totuși aliatul providențial, valoarea-refugiu - însă, antropologii au dreptul legitim de a se preocupa, de asemeni, de anumite derivate epistemologice, îndoindu-se de sfârtecarea și divizarea deja evocate și, respectiv, chiar de o disoluție a disciplinei lor la termen³⁹, disciplină divizată din toate părțile.

Încă de la domeniile legendare ale părinților fondatori, antropologia și-a construit o cale comună cu cea a exorcismului și a fascinantelor alterități radical diferite. Această „pasiune a privirii” (P. Dibie) domină disciplina încă de la primele „călătorii în Polinezia”⁴⁰. În același timp, pe măsură ce frontierele geografice și culturale se estompau, pe parcursul secolului al XX-lea, aceste domenii aproape mitice⁴¹ - de o magnifică izolare și circumscrise, în mod ideal, de mări, munți

35
să gândească organizațiile sociale recente *apriori*, neașteptate, dar care reproduc de fapt, modele mai vechi, mobilizate în interiorul unor structuri perene, în spatele aparentei lor modernități⁴⁵.

Tocmai aici s-a instalat noul pariu al antropologiei: într-o amplă lectură a umanității, care pornește de la fundamentele neuro-fiziologice ale omului⁴⁶ și trasează o asimptotă care traversează ansamblul științelor umane și sociale; fixându-și privirea asupra evoluțiilor contemporane ale culturii și ale tehnicii, precum și asupra celor ale comunităților urbane, practicile tribale și cele ale clanurilor postmoderne, marile rituri profane și aceste „noi liturghii politice”, conduc dintotdeauna la o aceeași viziune antropologică.

Știm că noile evoluții trebuie să-și concentreze toată atenția asupra sistemelor tehnice și simbolice complexe care constituie sistemul mass-media, „corpuri intermediare” (E. Durkheim), prisme și vectori niciodată neutri și în nici un caz inerți, instaurând noi forme de raporturi față de societate și istorie, investiți cu o putere decuplată, care decurge din natura lor tehnică. Oare sistemul mass-media nu vehiculează reprezentări simbolice și chiar mitice, nu provoacă apartenență, prin cristalizarea identităților colective, prin exersarea unei funcții sociale care depășește funcția îndeplinită înainte de instituțiile tradiționale? Prin considerarea acestor noi obiecte

ca terenuri naturale, antropologia își va restrânge orizonturile pe măsură ce societatea se va dezvolta, și chiar, inopinat, pe măsură ce identitățile vor prinde noi contururi, chiar și tehnologice, printre altele.

Oricum, putem garanta faptul că dacă antropologia le recunoaște ca atare, aceste noi obiecte nu vor duce la lipsa unei moșteniri sau la eșecul disciplinei - dacă avem încredere în specialiști pentru a stabili bariere metodologice și epistemologice - ci, dimpotrivă, vor asigura renașterea ei, dovedindu-i rigoarea și creativitatea. Totuși, se pare că se relevă

36

aici și anumite pariuri; în acest fel, au fost inaugurate numeroase șantiere în cadrul cărora se desfășoară o activitate intensă.

2. ANTROPOLOGIE SI COMUNICARE

Oricare ar fi aparenta deosebire dintre ele, observăm că antropologia și comunicarea sunt apropiate una de cealaltă, când le analizăm îndeaproape.

Atât una cât și cealaltă se axează pe studiul unor domenii foarte diferite, omul în fața semenului său, natura legăturii sociale, sistemul de simboluri și de interacțiuni care constituie relațiile, comunitățile, organizațiile.

Este important să sesizăm apropierea dintre definiția uneia și a celeilalte: astfel, pentru Marc Auge, „antropologia analizează sensul pe care oamenii din cadrul colectivității îl dau existenței lor. Sensul este relația și, în această împrejurare, esența relațiilor simbolice și efective dintre oamenii care aparțin unei colectivități particulare”⁴⁷, iar pentru Pierre Levy, „obiectul științelor informării și ale comunicării este studiul țesăturii raporturilor dintre ființele, semnele și lucrurile care constituie universul uman”⁴⁸. Ambele definiții sunt dedicate analizei economiei simbolice și comunicative pe care o constituie omul în societate, analizei acestei legături cu permanența, totuși atât de fragilă. Cu siguranță, fiecare dintre aceste discipline își păstrează propria istorie și propriile caracteristici. În același timp, se poate discerne, cu ușurință, faptul că există un soclu comun care permite trecerile prin autorizarea schimburilor.

Avansând în profesia de orientare transdisciplinară și sub pecetea unei referințe epistemologice datate - cibernetica - reprezintă ceea ce Claude Levi -Strauss afirma în *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*. „pe de o parte, asociindu-ne din ce în ce mai direct cu lingvistica, pentru a constitui într-o zi o

37

vasta știință a comunicării, antropologia socială poate spera să beneficieze de imensele perspective deschise lingvisticii însăși, prin aplicarea raționamentului matematic la analiza fenomenelor de comunicare”⁴⁹.

Bineînțeles că antropologia studiază în mod indirect - dar foarte concret - faptele de comunicare, din moment ce

acestea acordă atenție modalităților de schimb, de interacțiune, posturilor și reprezentărilor proprii culturilor și societăților studiate.

Așadar, toate antropologiile, din momentul în care studiază formele simbolice sau tehnice ale legăturii sociale, studiază, mai mult sau mai puțin, comunicarea. Aceasta nu este o clauză de stil, ci un lucru evident, ieșit de sub pecetea bunului simț. În orice caz, sperăm că am evitat aici sofismul și, mai ales, „sindromul lui M. Jourdain”⁵⁰!

Mai presus de toate, antropologia nu și-a propus drept misiune, încă de la început, să studieze omul în societate? Și, evident, pare că face parte dintr-o petiție de principiu dacă afirmăm că acest om, din moment ce face parte din societate, *comunică prin* cuvintele sale, ca și prin gesturile sale, privirea și mimica sa, hainele sale, statutul său, în general, și chiar prin momentele sale de tăcere⁵¹. Întrucât „comunicarea este, mai întâi de toate, o *experiență antropologică* fundamentală. Intuitiv, a comunica înseamnă a iniția un schimb cu celălalt. Nu există pur și simplu viață individuală sau colectivă fără comunicare”⁵².

Acceptarea acestei presupunerii, la modul general implicit, chiar dacă evident, ne îndreptățește să considerăm că antropologia comunicării despre care va fi vorba aici nu ar fi decât versantul conștient, deoarece este explicit, al viziunii substanțial comunicaționale a antropologului asupra obiectelor sale de studiu: oamenii în societate, culturile în mișcare.

38

Însă, prin extensie, antropologia și științele comunicării împart obiecte de studiu comune. Într-adevăr, riturile, sărbătorile, diferitele forme de limbaj, în anumite privințe, economia simbolică servind legăturii sociale, sunt obiecte de studiu pur antropologice și câte au fost studiate de generații de etologi, înainte ca cercetători din domeniul comunicării să se oprească asiupra lor, în virtutea „paradigmei palimpsestului”, evocată mai sus.

Gerard Althabe merge chiar mai departe, postulând o solidaritate cvasi-organică a acestor două discipline, în ceea ce privește obiectele lor de studiu și metoda acestora: „a izola limbajele simbolice și scenariile ritualice ale legăturilor în cadrul cărora se manifestă, adică în cadrul raporturilor sociale, ale comunicării și ale logicii al căror cadru îl constituie, reprezintă un artefact”⁵³.

După ce am depășii: momentul constatării evidențelor, la ce se referă, mai precis, obiectele de studiu și metodele antropologiei așa-numită „a comunicării” și care, într-un ritm rapid dincolo de Atlantic, cunoaște un interes din ce în ce mai mare în limba franceză?

Candid, am putea astfel considera că această antropologie a comunicării se interesează - încă - de contexte, fapte și efecte de comunicare; și aceasta cu metodele proprii demersului

antropologic (ca de exemplu, observația în *situ*).
în numeroase privințe, antropologia comunicării este legată într-o primă abordare de școala de la Palo Alto și, prin extensie, de curentul teoretic lansat de „Colegiul invizibil” și de „Noua comunicare”: întrucât cea mai mare parte a reprezentanților lor și chiar și fondatorii acestora, dintre care Bateson, erau antropologi prin formație. Paternitatea expresiei „antropologia comunicării” îi revine, de fapt, antropologului și lingvistului american Dell Hymes. El propune în 1967 să se investească în mod etnografic comportamentele, situațiile,

39

obiectele de studiu care sunt percepute în sânul unei comunități date, considerată ca având o valoare comunicativă⁵⁴.

Care este ambiția teoretică și care sunt domeniile și obiectele de studiu ale acestei antropologii perspective? „Pariul unei antropologii a comunicării este tocmai acesta: de a învăța să vedem comunicarea, cuvintele, gesturile, privirile vieții cotidiene, în scopul de a reconstitui treptat «codul secret și complicat, care nu este scris nicăieri, nu este cunoscut de nimeni, însă este înțeles de toți», despre care vorbea Edward Sapir⁵⁵. Având la origine postulatul conform căruia actorii sociali participă în permanență la comunicare, antropologii comunicării își iau drept obiecte de studiu toate formele de interacțiuni sociale, *a priori* anodine, chiar ne semnificative, dar, de fapt, extrem de dense din punct de vedere semantic, cultural și comunicațional.

2.1. Rituri și contexte de comunicare

Cum se poziționează analiza noastră asupra riturilor și teoria care decurge din aceasta în raport cu studiile care au ca obiect comunicarea socială?

Să plecăm de la principiul că, din punct de vedere strict semantic, putem repera și izola patru contexte majore ale comunicării⁵⁶, acestea fiind analizate atât dintr-o perspectivă socială, cât și teoretică⁵⁷.

Doi factori esențiali ne vor permite să definim aceste patru contexte și să le diferențiem unele de altele: numărul de participanți pe care îl implică și gradul lor de formalism, adică solemnitatea mai mică sau mai mare care le caracterizează. Fundamentarea pe această bază teoretică permite mai întâi identificarea contextelor de comunicare *interpersonale informale*. Acestea implică o participare mai redusă (doi sau mai mulți participanți și, în acest caz, fiecare se poate adresa oricui și invers). Contextele sunt în plus informale, așa cum

40

sunt reuniunile neprevăzute dintre colegi, luarea mesei între prieteni... Spontaneitatea domină raporturile, ambianța este destinsă.

Acest gen de configurare socială este domeniul privilegiat și obiectul predilect unui număr extrem de important de studii din cadrul comunicării, cu cercetări lingvistice, psihologice,

pragmatice, proxemice și kinesice...⁵⁸ Cercetarea riturilor goffmaniene de interacțiune are la bază acest tip de contexte. În al doilea rând, reperăm contextele de comunicare *interpersonale formale*. Acestea implică un număr redus de persoane, însă dobândesc, de această dată, un caracter formal, ca un interviu de angajare, o întâlnire de afaceri... Oricum s-ar manifesta spontaneitatea aparentă a interacțiunilor, acestea se înscriu într-un cadru care conține și structurează participanții, inducând un anumit tip de raporturi. Printre alți cercetători, Edward T. Hall a studiat acest tip de situații de comunicare, în special în cadrul întreprinderilor și al marilor forme de administrare.

Urmează apoi contextele de comunicare *sociale informale*. Este vorba despre cazul în care numărul participanților este suficient de important pentru ca schimburile să nu fie posibile între fiecare dintre participanți. Contextul este totuși informal. Poate fi vorba, de exemplu, despre mulțimea prezentă la un concert, despre cele aproximativ cincizeci de persoane care participă la un cocktail... nici o regulă prestabilită nu le dictează *apriori* participanților ce trebuie să facă, felul în care trebuie să se comporte. Actorii acestui context se cred spontani (se cred doar, E. Goffman dovedind deja în ce măsură aceste relații, care se pretind informale, sunt de fapt normalizate). Asemenea situații constituie domeniul privilegiat al sociologilor, al etnologilor și al etologilor.

Distingem mai apoi contextele de comunicare *sociale formale*, care cuprind tocmai riturile cercetate aici. Există suficient de mulți participanți pentru ca în cadrul lor, nici unul

41

să nu mai poată să se adreseze oricui (într-adevăr, se înregistrează de la câteva zeci până la câteva milioane de participanți). Însă, în același mod, formalismul asemănării îi conferă oficialism acestei reuniuni. De altfel, o aniversare a prezidat în general această reuniune. Este căutată solemnitatea, din moment ce ea îi conferă oarecum legitimitate ceremoniei, ca unic garant al credibilității sale.

Tocmai acestei ultime laturi a realității sociale în ansamblul sau vrea să-i dea dreptate analiza noastră, reintegrând continuu în câmpul de studii al comunicării aceste contexte sociale, în calitatea lor de obiecte de studiu specifice.

2.2. Gama amplă a pecetii ritualice

Principiul ritualismului, ca obiect de studiu inevitabil în cercetarea antropologică... - este oare antropologia conștientă de acest lucru? Și, din perspectiva comunicării, de asemeni - el constituie subiectul central al acestei lucrări. Or, se discută mult despre rituri, direct sau indirect, în lucrările care fac parte din curentul interacționist (vezi bibliografie Y. Winkin), ca și în cele ale lui Goffman. „Pe lângă entitățile constitutive ale sociologiei care sunt colectivul (grupuri, clase, populații) și individul (actori, agenți, subiecți), microsociologia introduce

și un obiect nou, situația de interacțiune"⁵⁹.

Efectiv, această disciplină își propune să observe, să descrie și să interpreteze acest „balet” inconștient, tacit și permanent care se străduiește să „lubrifice” relațiile sociale și, în particular, în locurile publice propice acestor interacțiuni.

Aceste parade simetrice, mici protocoale integrate și alte conveniențe implicite, îi permit fiecăruia dintre actorii interacțiunii să-și contureze „teritoriul eului” în funcție de „teritoriul celuilalt”. Aceste reguli convenționale dobândesc, cel mai adesea, o structură dialogică și simetrică, situația

42

interpersonală constituind corpusul ideal de observație al *small behaviours*-urilor goffmaniene.

Și acestea survin prin minunea întâlnirii (adesea fortuită) a protagoniștilor lor. Incorporate ființei adânci a fiecăruia și constituindu-i ființa socială, inerente culturii și indivizilor, aceste reguli fundamentează raporturile, după cum putem spune, chiar dincolo de indivizi, atât sunt de inconștiente și totuși unanim acceptate. Întrucât, „pentru a înțelege forța ritualurilor, nu persoanele sunt importante de urmărit, ci riturile ca dispozitive de socializare și de figurație”⁶⁰.

Din această perspectivă, „ritul de interacțiune” este considerat ca o secvență socială susținută de norme integrate și care funcționează fără știrea actorilor procesului comuni cațional. O parte din lucrările lui Goffman (vezi bibliografie) prezintă o teorie generală a socialității și a sociabilității, în cadrul căreia aparența și grija de „a da bine”, de a nu mai atenta la imaginea celuilalt sunt fundamentale, orientând cea mai mare parte a conduitelor sociale⁶¹. Deducem importanța retrospectivă pe care o au aceste cercetări pe lângă acelea care s-au axat pe studierea proceselor interpersonale și sociale de comunicare.

Însă un autor precum Norbert Elias a demonstrat chiar că se pot suprapune diferitele niveluri ale ritualismului, care mai mult se completează decât se contrazic. Istoric al acestei instanțe de control a cărei reprezentare este bine datată - și, deloc întâmplător, paralelă cu evoluția absolutismului - Elias schițează un demers care conduce de la individ către instituții și de la „ritualurile integrate”, ca politețea, la demonstrațiile solemne ale Statului, ansamblul încercând să aducă la lumină o teorie a controlului social, creată sub egida lentei, dar ireversibilei „civilizații a moravurilor”, pe calea domesticirii corpurilor și a „parohierii” instituțiilor.

43

Astfel, „eticheta este un instrument de dominare. Pentru rege, ea nu este doar un simplu ceremonial, ci un mijloc de a-și domina subiecții. Poporul nu crede într-o putere, chiar și reală, dacă aceasta nu se manifestă și printr-un demers exterior al monarhului. Pentru a crede, trebuie să vezi. Cu cât un prinț se arată mai distant, cu atât mai mare va fi respectul pe care i-l va

acorda (arăta) poporul⁶².

Așa cum stabilește Elias în cele trei opere de referință ale sale, între secolele al XVI-lea și al XVII-lea, Statul se străduia să câștige monopolul asupra violenței legitime, în timp ce indivizii interiorizau controlul asupra pulsionilor legate de tensiunile vieții colective. În acest mod, politețea, născută la Curte, a fost difuzată prin intermediul instituțiilor, prin releele acestora, nobilimea și burghezia, în favoarea pacificării antagonismelor⁶³.

Or, acest demers de domesticire și de civilizare a corpului s-a impus prin două tipuri de mediere: una este impersonală, și se referă la înscăunarea politeții (din care decurg numeroase rituri de interacțiune), cealaltă este comunitară și instituțională, exprimându-se prin marile ceremoniale ale Statului care pun în ordine, într-o modalitate mai mult concretă decât pur alegorică, corpurile individuale, transformate cu această ocazie în corpuri instituționale și care, în aceste cazuri, reintegrează, dându-i o anumită expresie, Corpul social în integralitatea sa. Ambiția noastră teoretică va consta aici în a deschide orizonturile antropologiei comunicării spre noi cercetări asupra acestei noțiuni atotcuprinzătoare care este ritul: ceea ce înseamnă exact, a sesiza într-o aceeași mișcare atât riturile impersonale ale marilor ceremoniale publice, așa cum le vom evoca, făcând referire la Elias.

Etichetă și protocol, politețe și curtoazie, ceremoniale ale Statului și *savoir-vivre*... toate acestea sunt mai puțin disparate decât ne-ar părea. Concepte și problematici comune pot federaliza cercetarea. Acestea conduc, atât din punct de vedere

44

social, cât și politic, la perpetuarea ordinii sociale, la legitimarea raporturilor impersonale și, prin extensie, a celor instituționale. Important este să analizăm reapariția destinului lor teoretic și a patrimoniului lor epistemologic comun.

3. DESPRE ANTROPOLOGIA POLITICĂ

Interesul arătat față de rituri și alte ceremoniale instituționale conduce inevitabil la integrarea în gândirea noastră a conceptelor și a problematicilor din domeniul antropologiei politice⁶⁴: din momentul în care evocăm latura socială și comunitară a riturilor, putem, într-adevăr, pune în discuție conceptul de *potlatch*, analizând logicile darului și contra-darului, parada și economia de sacrificiu, care sunt considerate de factură simbolică. În special, putem afirma caracterul *numino*⁶⁵ al puterii, ale cărei contururi implicite și recurente pot fi regăsite în cadrul ritului și al protocolului, într-un cuvânt, în toate *atențiile* care înconjoară această putere și aceste instituții, până și aici, în Occidentul postmodern. Această dimensiune „supranaturală”, atât de perceptibilă în cazul riturilor, se impune ca unul dintre elementele majore ale unei cercetări teoretice asupra puterii, oricât de puțin ne-am dori să luăm în considerare substanța *magică* potrivită prin esența sa

antropologică și nu aspectele sale constituționale și juridice⁶⁶. Este curios de constatat faptul că toate chestionarele referitoare la ritualismul politic, la ceremonialele Statului și la protocol sunt, conform tradiției, lăsate fără moștenire de știința politică. Un exemplu revelator pentru această defecțiune; aproape nici un dicționar și nici o enciclopedie generală a științelor politice, în particular, nu cuprind o „introducere” sau vreun articol tematic referitor la aceste subiecte. Sunt oare aceste obiecte marginale ori nedemne de a fi studiate? Rit, ceremonial, protocol, toate constituie, în orice caz, *negândiri*,
45

un unic „vid al centrului” situat **chiar în inima** reflecției **politice** asupra naturii sale.

Acțiunea conjugată, din punct de vedere istoric, a pozitivismului și a iluminismului, refluxul monarhiilor de drept divin au contribuit la desacralizarea puterii și a instituțiilor. Cu siguranță, dar nu în totalitate, bogățiile ostentatorii și protocolul sunt ca nostalgia secretă și îndepărtată a unei charisme, a unei *numinozități* pe care puterea caută cu orice preț, chiar dacă se apără și se teme aparent de aceasta, chiar din momentul în care ceremonialele politice încep a fi considerate drept *precauții*. „Mai multă simplitate, mai puțin fast”, cer anumiți conducători⁶⁷. Însă aceștia nu vor fi cu adevărat respectați și apreciați decât după ce vor fi trecut prin experiența acestui canal protocolar care, singur, reușește să-i transforme în oameni de Stat, *admirați și de temut*. Întrucât acestea sunt cele două funcții ale ritului politic, dincolo de funcția sa de legitimare: nu amintea R. Otto, în calitate de antropolog, că puterea trebuie să fie întotdeauna percepută ca *fascinans et tremendum*, „fascinantă și teribilă”?

În acest punct, este de preferat să ne îndepărtăm de orice încercare placidă și să eliminăm imaginile liniștitoare ale lui Epinal. Evoluția ritualică a politicului este, prin natura sa, crucială, gravă și deloc candidă și „supusă”. Ea ar trebui să uite de această dimensiune, mai întâi, cea politică, pentru a-și putea asuma aceste ritualuri într-o manieră mai romantică, ceea ce ar mai îndulci o analiză completă și riguroasă.

Cercetarea riturilor politice nu are nimic din demersul „istoriografie”. Gândul relevă o profundă necunoaștere a obiectului și a problematicilor aferente. Acest lucru constă, dimpotrivă, în a reînscris politicul în sfera sa originală, oferindu-i perspectiva amplă de care are nevoie această natură mistică, difuză, dar omniprezentă. Cercetarea acestei dimensiuni ne permite chiar să echilibrăm „universul puterii” pe calea analizării structurilor mitice, a aspirațiilor către
46

modelul politic ideal, pe care le putem decela în structura filigranată a ritului.

Și, în final, chiar esența puterii este aceea care se poate percepe în acest imperativ protocolar și ceremonial, care își

onorează, conținând în același timp aura sa consubstanțială mistică. Acesta este un amănunt pe care instituțiile par să-l ignore adesea sau, mai rău, îl uită ca și cum ar fi un moștenitor ingrat.

Chiar și „desacralizate”, „dezvrăjite” în aparență, instituțiile au nevoie de o întoarcere prin intermediul „liturghiei politice” (C. Riviere), pare-se unicul garant, al integrității și al integralității lor⁶⁸. „Faptul că această confuzie creată între teologic și politic, observabilă în cadrul monarhiilor de drept divin, a fost abolită pe vecie, nu implică separarea politicului de religios. Observăm, mai degrabă, un fenomen de sacralizare a Republicii și a reprezentărilor pe care aceasta le poartă cu sine”⁶⁹.

Din perspectiva antropologiei politice, se ridică o întrebare centrală, care se referă la sacralitatea inerentă puterii - ce a fost secularizată - și al cărei canal predilect este ritul care îmbracă aparența și care își asumă întotdeauna formele unui cult: cum să explicăm originea și chiar permanența ceremonialelor politice, cu adevărat, dacă nu prin afirmarea acestei esențe numinoase a puterii?

Nu trebuie să privim cu prea multă considerație „strategiile de aparență”, așa cum sunt ele dezvoltate de instituții, pe parcursul ceremoniilor ritualice, ci dimpotrivă, trebuie să le analizăm cu o mai mare acuitate critică. Puterea care se produce „pe scenă” are origini sacre și răspunde unor determinisme antropologice profunde, care îi transcend caracterul *a priori* spectacular.

Din momentul în care puterea se instituie, omul politic începe să existe și el, în mare parte, prin aceste apariții ceremoniale care îl pun în contact cu cetățenii, divinizându-i imaginea, „istoricizându-i” discursul. E important să luăm în

47

considerare permanența acestei stări de fapt: dincolo de culturi și de epoci, puterea există și se desăvârșește sub ochii martorilor săi; în fața acestora, imaginea omului politic trebuie să se arate în avantajul său cu orice preț⁷⁰. Și asta pentru că, la origine, este vorba tot despre a produce condițiile, chiar mediatice, ale unei *încarnări* care va tinde să reducă o necredință, aceea a puterii prezente dintr-o dată, care a încetat să mai fie absentă, abstractă și este *vie*.

În acest punct, antropologia politică poate să se alăture studiilor din domeniul comunicării. Dacă nu este obligatoriu să analizăm și problematicile anterioare pentru a le încadra în paradigma comunicațională, ar fi bine să constatăm că de la sărbătoare la rit și de la retorica monarhică la efectele așteptate ale arsenalului simbolic expus public de către instituții, în toate epocile, totul este o afacere de mediere și, prin extensie, de mediatizare; așadar, de comunicare, între putere și corpul social. De aici provine și necesitatea acestei viziuni teoretice și, *de asemenea*, comunicaționale.

Și toate acestea pentru că „activitatea politică este și o activitate simbolică”⁷¹. Simbolurile politice se arată, se expun și putem afirma că, din partea acestei etalări este așteptată o acțiune socială. Știind că puterea care trebuie să fie prezentă sau reprezentată, trebuie ca, în mod simetric, să vadă tot și să fie văzută de toți. Concret, acest lucru relevă o aporie; de aici rezultă și subterfugiile și convențiile reprezentării⁷² politice. Este crucial și chiar vital pentru instituții să se comunice, *să se ivească și să apatăpe*. scena ritualică. Voința actualmente reafirmată a șefilor de Stat de „a mediatiza” întâlnirile lor solemne și ritualice, în scopul de a le face *văzute de* un număr cât mai mare de indivizi, confirmă această stare de fapt, chiar dacă o parte a încărcăturii de sacru s-a evaporat. În acest caz, trebuie să ne aducem aminte de retransmisiunea televizată a deambulației solitare și solemne a lui Francois Mitterand în Panteon, cu un trandafir în mână, în ziua de după prima sa alegere⁷³.

48

Pe lângă toate aceste epifanii ale puterii, am putea considera *stricto sensu* că este vorba despre „comunicarea politică”. Georges Balandier a arătat, de asemeni, că o lectură antropologică a acesteia trebuie să se înscrie în lungile cicluri ale eliberării caracterului „evenimentalist” și pragmatic care îi este atribuit în pripă prin dictatul contemporan al relațiilor publice.

În lucrarea *L'homme de cour*, Baltasar Gracian afirmă că pentru a guverna bine, este de preferat să ascunzi o parte a ființei și a acțiunilor tale de privirile celorlalți. Nu ai putea guverna bine decât în secret. Însă, cel care guvernează este însoțit totuși de o teatralizare și, uneori, de tăcerile sau chiar de absențele sale⁷⁴. Facem așadar un retur circular la strategia măștii și la necesitatea scenei ritualice.

Din moment ce această putere - dacă se poate *exersa* în secret și în penumbră - *se manifestă* aproape întotdeauna într-un context ritualic care o legitimează, îi conferă un caracter public, solemn și, adesea, chiar și dimensiunea sa istorică. „Ordinea protocolară se modifică, însă protocolul în cadrul vieții în societate nu cunoaște nici o schimbare. Respectul față de forme și, fără îndoială, ceea ce existența politică are mai profund vor rezista la toate schimbările de regim, de latitudine și de numire”⁷⁵.

De ce toate momentele importante ale vieții politice sunt încadrate (și, în final, protejate și divinizate, în același timp) printr-un protocol și printr-un ceremonial? Chiar din momentul instituirii ei, puterea nu se acceptă nici absentă, nici anonimă. Așadar, manifestările sale nu sunt niciodată întâmplătoare, ci dimpotrivă, sunt în mod sistematic ritualizate, în funcție de modalități estetice și simbolice stabilite exact prin protocol, tradiție; ambele sunt structuri filigranate de cauzalități antropologice profunde, care reprezintă de fapt, veritabile

mobile. Acest lucru nici nu elimină și nici nu minimizează funcția de factură politică a ceremonialelor Statului.

49

Și aceasta întrucât „o certitudine îi animă pe cei care se preocupă de protocol: convingerea că bunele maniere protocolare au importanță pentru că se ascund în spatele superficialității lor, a aparentei lor lipse de semnificație, a secretului supunerii lor, a asentimentului politic și a adevăratelor raporturi stabilite între guvernați și guvernanți”⁷⁶. Dacă instituțiile și comunitățile se sacrifică periodic - și cu zel - să îndeplinească această „întoarcere ritualică” (care la ce servește până la urmă?) înseamnă că ele percep faptul că aceste beneficii superioare (și „secundare”, după cum ar spune psihanalistii) care decurg de aici își legitimează instituția, dar îi și conferă un caracter peren comunității, punând-o în contact cu alte dimensiuni ale politicului.

Astfel, o cercetare asupra „puterii în acte și în acțiune”, după modelul enunțat de Michel Foucault, va consta în primul rând în a gândi politicul în cadrul acestui sipet protocolaj- atât de ostentativ, care ține locul hainelor de gală și fără de care instituțiile sunt *văzute nude*. Acest lucru înseamnă, de asemenea, să ne gândim la superbe și emfaticile puneri în scenă ale corpurilor politizate, etalări care ar susține după bunul lor plac faptul că, din punct de vedere istoric, doar instituțiile au putut să-și asume aceste corpuri pentru a le pedepsi, a le sublima sau a le tortura, pentru a le închide, a le expune sau a le izola după gustul lor. Însă, întotdeauna, în scopul de a le *subjuga*, în cele două accepțiuni ale cuvântului: prin constrângere sau prin ridicare la un alt rang. În orice caz, în scopul de a face din ele semne politice, care definesc forța și adevărul ce caracterizează Statul, acestea le impun indivizilor care le *incorporează* de-a lungul ritului să respecte norma socială, ordinea și disciplina de prezidare a societății, de guvernare a corpurilor și, în special, a corpului social.

Printre alți cercetători, Louis Marin și Jean-Marie Apostolides s-au alăturat în a relansa o nouă arhitectură simbolică și ritualică care susține sistemul politic al Franței în

50

Vechiul Regim. În opinia noastră, o conștiință cu totul pragmatică a ajuns la această edificare. Aparenta lentoare a acestei stabiliri și ordonări nu ar ști să se absolve de voința afirmată și de determinarea pe care i-au exprimat-o instigatorii săi. Lecturarea memoriilor marilor oameni de Stat ai Franței din perioada Vechiului Regim, de la Richelieu la Ludovic al XVI-lea⁷⁷, lasă fără echivoc voința mărturisită a „civilizației moravurilor”(N. Elias) și a supunerii societății, într-o epocă în care întreprinderile de acest gen aveau același destin cu instituția publică și apoi cu succesul politic al absolutismului. Întrucât cititorul va înțelege că ritul politic, dacă este din anumite puncte de vedere un agregat de simboluri și, chiar

mai mult, un fenomen dinamic în decursul căruia „se produce ceva” de care instituțiile beneficiază în cel mai înalt grad. O cercetare antropologică asupra, acestui proces complex conduce la a regăsi ceea ce spunea Turner despre eficacitatea magică a riturilor africane: știind că această lectură poate fi transpusă, *mutatis mutandis*, în formele instituționale ale Statului - Națiune de sorginte europeană.

O analiză din perspectivă istorică a ritualismului politic nu erodează diferențele dintre epoci, ci, dimpotrivă, permite reliefarea structurilor perene, a elementelor invariante invizibile printr-o cercetare amănunțită.,

Este exact ceea ce Georges Baïandier încerca să arate în lucrarea *Lepou voir sur scene*: din Antichitate și până la Franța din timpul Vechiului Regim, și de atunci până la modernitatea noastră democratică, se certifică faptul că instituțiile au cunoscut o desacralizare lentă și ireversibilă. Așadar, riturile nu prea mai sunt aceleași. Însă, de la această monarhie de drept divin până la un Stat pur democratic (dar care produce semnele paradoxale ale unei „monarhlzări” a Republicii), anumite practici ceremoniale, prin substanța lor, publice și ostentative, au rămas până la urmă aceleași, modificându-se prea puțin la

51

scara secolelor, așa încât această stabilitate să nu aibă sens, în ciuda naturii regimurilor și a epocilor⁷⁸.

La primul nivel al acestor rituri, identificăm aparițiile regale, care sub denumiri diferite (fasturi, vizite, recepții oficiale...) s-au pierdut sub aceeași formă, respectând aceeași structură ceremonială, de două milenii. Printr-o formulare faimoasă, s-a afirmat chiar faptul că „actorii politici trebuie să plătească un tribut cotidian teatrali tații, pentru a asigura primatul „teatrocrăției”⁷⁹.

În ceea ce privește mass-media, acestea reprezintă de câteva decenii o adevărată întâmplare fericită pentru toți actorii „puterilor aflate pe scenă”, care își pot vedea vectorizate astfel paradele lor solemne pentru a da întâietate Istoriei și pentru a și-o asuma deja, în direct, în intimitatea tuturor căminelor.

3.1. Complexitatea și ambiguitatea „puterii în scenă”

În calitate de context integrator, ritualul politic acționează pentru perpetuarea puterii și pentru legitimarea ei, la intervale regulate. Necesara evaluare a efectelor produse de rituri poate, de asemeni, să lărgască orizonturile spre înțelegerea modurilor de pervertire a politicului și a condițiilor regresiei sale spre demagogie; în timp ce aceasta nu se traduce prin dorința de a se servi cinic de aceste rituri, dorință care produce, dacă pântecul este fecund, monstruoasa lor anamorfoză, mulțimea fanați zată.

Riturile își etalează veșmintele pe scenele instabile, dar, în realitate echilibrul lor este fragil. Iar puterea care utilizează foarte pragmatic riturile știe că acestea presupun existența unei triple regresii: „spre formele calde ale credinței împreună cu

anumite cuvinte de ordine mobilizatoare; spre imaginea care simplifică gândirea și polarizează dorința; spre inconștientul colectivului și hipnoza participării"⁸⁰. Este, adesea, mare

52

tentația instituțiilor slăbite de a se înconjura cu aura unei grandilogvențe ceremoniale care reprezintă o pantă lină spre tiranie. Ritualismul devine atunci o prescurtare a puterilor aflate în lipsă de legitimitate, pentru riscurile și pericolele ridicolului și/ sau ale demagogiei.

În aceste cazuri precise, nu depinde de prea multe lucruri ca ritul politic care este de esență „erotică” și apolinică să se îndrepte spre Tanathos sau chiar spre Dyonisos⁸¹.

Întrucât „există forțe care nu pot fi reduse la tăcere, în momentul în care nu mai sunt satisfăcute în cadrul templelor oficiale, exigențele sacrului își găsesc expresia în formele cele mai aberante ale religiozității. Eliminate de normele organizării colective, necunoscute, suspecte sau dezaprobatate, forțele visului rezultă dintr-o explozie anarhică”⁸².

În acest caz, trebuie să amintim de neliniștea lui Marcel Mauss în fața ceremoniilor naziste din 1936: „faptul că mari societăți moderne... cum sunt australienii, sunt ca un cerc de copii, prin dansurile și înălțuirile lor, este un lucru pe care noi nu l-am prevăzut. Această întoarcere la primitivitate nu fusese obiectul cercetărilor noastre. Ne mulțumiserăm cu câteva aluzii la adresa stărilor multimilor, în condițiile în care, de fapt, era vorba despre *altceva*”⁸³, sesizarea acestui neprevăzut este, de asemeni, un lucru care merită toată atenția și există, până la urmă, o dimensiune, dacă nu etică, cel puțin cetățenească a acestei cercetări, prin ceea ce ea înțelege, explicând, prin a preveni înclinarea politicului, pe calea deturnării cinice a „efervescentelor” durkheimiene.

Trebuie oare să moralizăm această aspirație încăpățânată și vertiginoasă spre fuziune, într-o formă de regresie lină și colectivă pe care societatea pare să o caute în marile adunări ritualice și festive pe care și le oferă periodic, momente de euforie care se situează la antipodurile rațiunii critice și care, întotdeauna, se derulează „pe același fir”? Întrebarea este vastă.

53

Dar problema constă în faptul că orice putere nouă și fiecare regim încearcă, din momentul când sunt instituite, să creeze rituri și sărbători, care nu au întotdeauna tendința de a celebra, ci de a metamorfoza societatea.

În acest mod, Mirabeau voia să statornicească sărbători edificatoare, în scopul de a suscita condițiile emoționale propice pentru „crearea de oameni noi”. El declara în 1791 că ar trebui acționat asupra sensului oamenilor, întrucât el însuși credea în virtutea sărbătorilor sale. După Mirabeau, „omul, ființă sensibilă, este condus de imagini frapante și de emoții profunde”, pe care le folosește chiar în timpul acestor sărbători⁸⁴. Regimurile fasciste nu au trecut prin aceasta. Totuși,

își propuneau să transforme omul într-un creuzet al sărbătorii și al ritului despre care era vorba.

Boetiu, aflat în pragul morții, obișnuia să apeleze la „consolarea filosofică”. E bine să invocăm aici ajutorul prețios pe care îl pot furniza științele umane și sociale pentru a înțelege, a explica și mai ales, pentru a preveni degradările socialului și abisurile sumbre ale politicului. Nu afirma Durkheim, aflat într-o vie controversă cu Tarde., că cercetările noastre nu ar merita nici măcar o oră de efort, dacă nu ar trebui să aibă decât un interes speculativ? Știința nu ar fi atunci decât un amuzament intelectual, din moment ce nu ar mai avea o utilitate practică - aceea de a înțelege omul și societatea; și poate că și o finalitate morală: aceea de a încerca, cu orice preț, nu să transforme - știm deja ce a produs această himeră științifică - ci de a le ameliora⁸⁵, prin exercițiul înverșunat al conștiinței și al inteligenței.

3.2. Rituri, putere și „eficacitate simbolică”

Vom înțelege că ritul politic, care înseamnă mai mult decât simplul divertisment sau un spectacol narcisist pe care

54

societatea și-1 dă ei însăși, trebuie, înainte de toate, să fie considerat ca un context „performativ” (J.-L. Austin).

A analiza puterea și riturile se reduce la a analiza puterea ritului. Și asta fiindcă ceremonialele și protocoalele posedă o forță simbolică și un schimb emoțional, susceptibile de a acționa asupra indivizilor și asupra instituțiilor. Tocmai am evocat evoluțiile cărora acest lucru le-a dat naștere.

Gestica ritualică este, cu siguranță, „eufemizată” în zilele noastre, în raport cu modul în care ea era prezentă la curtea Regelui-Soare și în Franța din perioada clasică, atunci hiperbolică.

Însă oamenii politici, chiar și contemporani, par să recupereze sau chiar să „înșface” această dimensiune, chiar dacă o recuză sau o apără la început. Din această cauză, ea le permite să acceadă la o altă stare a „ființei politice”, prin care dovedesc, fără îndoială, suflul istoriei, o formă de *hybris*, de lăcaș instituțional care trebuie să se asemene, uneori, cu sentimentul îmbătător al atotputerniciei.

Trebuie să-1 evocăm aici pe Max Weber, pentru a înțelege cum oamenii noștri moderni de Stat găsesc în rit încarnarea charismatică care le permite să transceadă statutul lor obișnuit, „juridico-legal”, pentru a accede la „altceva”.

Aceasta este în mod invariabil o inscripție fizică, spațială și proxemică în cadrul ceremonialului care le va permite să joace și să resimtă teama și respectul față de cei care sunt diferiți - *nec pluribus Impat*^{*6} - și care parcă sunt ținuti la distanță prin precauțiile pe care le exprimă ritul. Știm deja că o parte a eficacității simbolice⁸⁷ și politice a puterii este delegată acestei „performanțe ritualice”.

Și, de asemeni, că la teatru, individul devine actor, iar

acesta din urmă personaj printr-un anabasis, transcedere simbolică ce nu-i datorează nimic hazardului, într-un alt registru, omul politic trebuind să treacă prin ipostaze

55

ceremoniale care vor face din acesta mai mult decât un șef de partid, un veritabil om de Stat. Numai canalul ritualic va opera această transformare sau o va desăvârși prin a o institui, după procedura scrutinului sau în funcție de procesul revoluțiilor. Iar ritului îi revine întotdeauna „misiunea de instituire”. La întrebarea shakespeariană: „Cine te-a făcut rege?”, ce alt răspuns mai simplu și mai evident am putea primi decât: „Sacrul”?

Studiul efectuat asupra sferei aparentei civilizări a riturilor, a ceremonialelor și a curtoaziei nu elimină problematicile dominării, așa cum au fost ele enunțate de Marx și de Weber. Această dimensiune le este chiar constitutivă. Dacă politica reprezintă ansamblul mijloacelor prin care un grup își impune hegemonia asupra unei societăți, putem spune că ritul și protocolul sunt unele din armele cele mai eficace în calitate de dispozitive și de contexte destinate să genereze apartenență, consimțământ, „supunere liber consimțită”. Fizică sau militară, violența practicii ritualice devine simbolică. Ea îi influențează și îi înfeudează cu atât mai eficace pe „spectatorii” ritului, în așa fel încât aceștia iau parte activ la acest proces, în primul rând, politic, prin participarea și chiar prin viziunea lor. Riturile și ceremonialele Statului joacă un rol important, analizat pe întrecute de către antropologii din domeniul politicului. În același timp, acesta este un punct de strabism: ar fi cu atât mai eronat, abuziv și periculos de a orândui și de a plia ansamblul proceselor de decizie politică, fie că sunt de natură monarhică sau parlamentară, la această unică „gestică ritualică”, la singura ordine a protocolului, la unica forță a privirii.

În același timp, trebuie să constatăm atenția scrupuloasă acordată de numeroși oameni de Stat eminente, acestui protocol și mai ales să luăm act de aceasta. Atenția acordată dovedește că protocolul este de mare importanță pentru ei în sânul procesului de decizie și chiar în inima strategiilor de legitimare și de confirmare a deciziilor lor. „Căci, dacă ritualul sigur nu este singura cheie a reușitei în conduita unei politici, incapacitatea ritualică poate fi semnul unei neputințe generale și eșecul ritualic, eșecul unei politici”⁸⁸.

Marc Abeles, care a studiat din punct de vedere antropologic modalitatea de funcționare a puterii în Franța, la scară locală și națională, arată cum cele două dimensiuni sunt prezente simultan în conștiința omului politic francez care distinge politica drept arta de a juca și politicul drept mijlocul de a asigura longevitatea unei ordini sociale.

Acest bemol nu este incident: implică o întoarcere circulară la natura acestei reflexii care, plecând de îa analiza

aparențelor pe care instituțiile (și) le dau, ajunge chiar la o meditație asupra politicului. Putem oare merge până la a postula că în cadrul acestui câmp politic esența se pliază aparenței, substanța însoțește formele pe care trebuie să le împrumute pentru a se materializa și, în final, pentru a fi *văzută* și *crezută*...! În orice caz, aceasta trimite la afirmația enigmatică a lui Michel Foucault, după care „puterea nu poate fi văzută decât mascată”... Rămâne de văzut ce trebuie să arate această mască și, mai ales, ce trebuie să ascundă...

33. Mistica puterii - intangibilă și omniprezentă

Tocmai am evocat -o în mai multe reprize: în filigranul ceremonialelor politice, al dispozitivelor lor simbolice și al arhitecturii lor ritualice, fățiș religioase, se ridică eclatant problematica misticii puterii. Postularea unei sacralizări și/ sau a unei sacralități a puterii poate părea depășită, retrogradă, respectiv suspectă, într-un context mediativ și social, care vrea cu orice preț ca puterea și cei care o dețin să fie apropiați, simpli, „legați”; de fapt, informal, accesibili, apropiați și chiar asemănători cu ceea ce le este „comun muritorilor”⁸⁹.

57

Însă esența politicului se situează de o parte și de alta a convențiilor legale și juridice care o organizează, conferindu-i un statut social, oferindu-i condițiile admiterii sale și ale condițiilor perenității sale instituționale. Ea își găsește originile și sensul său integral într-o „alchimie relațională”, atunci când îi vede pe membrii unei comunități subscriind la principiul unui destin comun, reprezentare abstractă puternică, în mod obligatoriu superioară sumei indivizilor (criza pe care o traversează acum politicul ține și de pierderea acestei conștiințe colective). Or, acest „a fi împreună” (care combate oarecum ideea de Națiune) este de esență mistică.

Bineînțeles că această afirmație sfidează orizonturile stricte raționalității și „este în van ca o analiză realistă să pretindă, fără vreo referință la acești factori iraționali, că dă seama de raportul politic, adică de relația autoritate/ supunere”⁹⁰.

Marii autori care au studiat această natură mistică a puterii - de la Ernest Kantorowitz la Marc Bloch - afirmă și evidența acestei dimensiuni transcendente care înconjoară corpul politic și care fundamentează, printre altele, și principiul de suveranitate. Și cum să studiem politicul într-o modalitate obiectivă și exhaustivă, dacă această parte substanțială adesea considerată drept origine istorică⁹¹ și realizare mistică este studiată în câmpul reprezentărilor sublimite, ca servind drept substraturi națiunilor și drept vectori destinului popoarelor? Acceptarea realității acestei transcendente a puterii constă, pur și simplu, în a o reînscris într-o perspectivă lungă și profundă, chiar antropologică⁹². Proferarea, într-o manieră incantatorie, a esenței sacre a puterii se reduce la a enunța o petiție de principiu, un postulat, dacă ne punem de acord cu

istoria. De fapt, trebuie să ne străduim să demonstrăm cum se expiimă această sacralitate, să desemnăm manifestările sale istorice și să descriem contextele în care se manifestă.

58

Printr-o observare atentă, omul politic dezvăluie că se consacră (polisemie explicită) perpetuării corpului politic printr-un ansamblu de rituri personale sau publice ce relevă o punere în scenă; dar, în cadrul căreia, dimensiunea spectaculară este crucială și nu se reduce doar la divertisment: ea este într-adevăr un imperativ de autentificare. „Tot jocul politic și toată miza ritualului constau în a identifica această transcendență cu persoana, și în a confunda politica, pentru moment, cu cei care o încarnează, iar această punere în scenă (care se înscrie fatalmente într-un dispozitiv lărgit) împrumută în mod necesar (și conștient) forma și modalitățile ritului”⁹³.

Este bine ca în acest moment să-i conferim o actualitate, un sens și un suflu de natură faucauld-iană analizei istorice a corpului politic (ne asumăm dublul sens al locuțiunii, din nou revelatoare, în acest caz).

„Corp dublu”⁹⁴ sau simplu, constelat, strălucitor sau șiret, iradiind de minuni sau de orori, corpuri în scenă, pe scenele de bâlci, sau pe eșafod, corpuri magnifice, torturate, dar mereu etalate, pentru a vedea și a fi văzute, în numele acestui îndârjit și ireductibil „principiu al panoptismului”, nedisociabil al „puterii în scenă”...

Aici se regăsesc un ansamblu de preocupări și un mănunchi de problematici extrem de antropologice. Desacralizarea oficială a instituțiilor nu le-a epuizat, cercetarea lor nu este închisă și încă foarte fecundă și deschisă.

NOTE

Să ne amintim de mărturisirea lui Claude Levi-Strauss care căuta o societate redusă la expresia sa cea mai simplă și nu a găsit decât oamenii la Nambikwara! Secțiunea universitară a antropologiei (a 37-a secțiune) e denumită de altfel, într-aci manieră explicită, „Unitate a omului, diversitate a culturilor”.

Se consideră în general că antropologiile tematice adoptă metoda studierii unui plan particular al societăților studiate: munca, familia, timpul liber... în timp ce curentele denumite perspectiviste își concentrează atenția asupra unei activități umane în ansamblul său: așa se ajunge la comunicare.

59

³⁸ Marc Auge, *Pour une aathropologie des mondes contemporains*. Paris, Aubier, 1994, p. 9.

³⁹ Cu atât mai mult, în această perioadă, lucrările se intitulează *Antropologia - Ia ce bun... ?* Și semi nariile, se întrebă *Anthropologia, continuare sau final... ?* Dar se înțelege de la sine că aceste denumiri nu trebuie luate ca atare...

⁴⁰ în cartea sa, *Le voyage en Polynesie. Anthropologie des voyages occidentaux de Cook a Segalen* (Robert Laffont, 1994), Jean-Jo Scemla compune o compilație savuros comentată de proze poetice și alte observații „științifice” ale tuturor marilor navigatori europeni, care încă din secolul al XVII-lea, „construiesc un ținut al imaginarului și în același timp fundamentează etnografia”, descoperind, adesea surprinzător, fauna și mai ales datinile și obiceiurile antipodelor.

⁴¹ În ceea ce privește relativitatea „interpretărilor etologice”, cum sunt „reinterpretările ideologice” ale faptelor, respectiv afabulațiilor care tind să facă terenul mult mai conform așteptărilor antropologilor, ne referim la coroziva lucrare *L'Illusion mythique*, de Jean-Louis Siran, Les Empecheurs de penser en rond, Paris, 1998.

⁴² Internetul și universurile virtuale constituie un obiect... concret pentru

antropologie! Vă puteți convinge de acest lucru citind *Le grand Systetne*, de Georges Balandier (Paris, Fayard, 2001). Autorul afirmă aici că „Net-ul este mai mult decât o metaforă a Noilor Lumi din secolul al XVIII-lea”.

⁴³ În ceea ce privește evoluția antropologiei franceze în ultimii 20 de ani, convertirea sa la modernitate și evoluțiile sale teoretice, metodologice și „ideologice” aferente, ne referim la sinteza foarte explicită a lui Gerard Althabe „Vers une etimologie du present”, în *Les Nouveaux enjeux de l'anthropologie. Autourde Georges Balandier*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 89-98.

⁴⁴ Ne raportăm de exemplu la lucrarea abundentă și pe drept cuvânt pasionantă... *Passions ordinaires. Dumatch de footballau concours de dictee*, sub coordonarea lui C. Bromberger, Paris, Bayard, 1998.

⁴⁵ Este oare întemeiat să apropiem antropologia și psihanaliza din punct de vedere epistemologic și nu doar metaforic, toate fiind același lucru de altfel? Există bineînțeles afirmarea lor comună a unei instanțe inconștiente care acționează și a primatului simbolicului. Dar în același timp, viziunea antropologică își propune oarecum să deceleze formele „inconștientului colectiv” (a nu se înțelege aici într-o accepțiune strict jungiană).

Într-adevar, majoritatea marilor concepte antropologice tind să dovedească în ce măsură viața socială este structurată de coduri, rituri și ritmuri, care după modelul inconștientului, constituie un background dinamic care conduce o parte a destinilor individuale, fără ca acestea să fie pe deplin conștiente de toate aceste determinisme.

Maurice Godelier afirmă astfel că C. Levi-Strauss ne „propune o explicație a ansamblului de fapte sociale care făceau din social o combinație de forme de schimburi care își aveau originea profundă în cadrul structurilor inconștiente ale spiritului, în capacitatea lui de a simboliza”, *L'Enigme du don*, Paris, Fayard, 1996, p. 14.

60

A privi lumea *din punct de vedere antropologic* constă în a recurge la niște reemergențe culturale, știind că antropologia își înscrie întotdeauna obiectele sale în temporalități și în largi perspectiv profunde, revelatorii de lungă durată și constitutive, dar dificil perceptibile la o primă vedere rapidă.

⁴⁶ Aici ne referim la textele programatice conținute în *L'Unite de l'homme. Pour une anthropologie fondamentale*, texte reunite de Edgar Morin și Massimo Piatelli Palmarini, Paris, Senil, 1974.

⁴⁷ Marc Auge, *Le sens des autres. Actualite de Vanthropologie*. Paris, Fayard, 1994, p. 49.

⁴⁸ Pierre Levy, „La place de la mediologie dans le trivium”, *Les Cahiers de mediologie*, nr. 6, „Pourquoi les mediologues?”, Paris, Gallimard, 1998, p. 47.

⁴⁹ Repetăm faptul că referirea levi-straussiană la cibernetică este datată, la fel ca și acest citat în ansamblul său în anumite privințe (și deja prin faptul că datează de la începutul anilor 50). În raport cu „vasta știință a comunicării” (unic revelator și... singur!) ei îi revine meritul de a fi fost mai mult decât programatică, cu adevărat definitorie pentru un câmp epistemologic care se deschidea atunci.

Așadar, iată o aserțiune performativă. Exact cu o jumătate de secol mai târziu, ar fi interesant de văzut prin ce această viziune subsumantă a lui Levi-Strauss poate încă și din nou să fie la ordinea zilei.

⁵⁰ Majoritatea antropologilor din oricare generație, de la Claude Levi-Strauss la Marc Abeles și de la Georges Balandier la Marc Auge, au o conștiință suficient de clară a dimensiunii comunicaționale a cercetărilor lor, pentru toți a o aminti într-un moment sau în altul și nu doar întâmplător.

Dacă ambiția lor centrală, ancorarea lor epistemologică nu sunt de găsit aici, ei nu trebuie judecați doar pentru atât, pentru a fi făcut comunicare fără a ști... din moment ce recunosc adesea că o fac!

⁵¹ Definiția comunicării adoptată aici este cea a curentului „interacționist”: departe de modelele mecaniste și telegrafice, să considerăm comunicarea ca fiind înainte de toate un proces. Acesta este susținut de un context, în cadrul căruia protagoniștii interacționează sub egida unui model inspirat din metafora „Orchestrai”. Această imagine fecundă, de inspirație sistemică, rămâne pregnantă atunci când este adaptată dispozitivelor și contextelor ritualice studiate în aceste pagini.

⁵² Dominique Wolton, *Penser la communication*, Paris, Flammarion, 1997, p. 15, sintagma *experiență antropologică este*. subliniată de autor.

⁵³ Gerard Althabe, „Vers une etimologie du present”, în *Les Nouveaux enjeux de l'anthropologie. Autourde Georges Balandier*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 98.

⁵⁴ Yves Winkin, *Anthropologie de la communication*. Bruxelles, De Boeck, 1996, p. 8.

Pentru distincțiile epistemologice și alte puncte comune teoretice dintre școala de la Palo Alto, „Noua Comunicare” și „Colegiul invizibil” - trei curenți adesea confundate în discursul francez - ne referim la Yves Winkin, *La Nouvelle Communication*, Paris, Seuil, 1981, 2001 sau la *L'Ecole de Palo Alto. Communication, changement, therapie*, Edmond Marc și Dominique Picard, Retz, Paris, 1984. Să ne amintim că la origine, școala de la Palo Alto grupa specialiști ai psihoterapiei

61

sistemice, care lucrau la *Mental Research Institute*. Preocupările inițial terapeutice și puternica tonalitate psihologică a acestui curent nu exclud deschiderile teoretice spre problematici și obiecte antropologice, noțiunile comune de cultură, rit, cadru, printre altele, îi sunt garante.

⁵⁵ Yves Winkin, *ibidem*.

⁵⁶ Atunci, cum să definim contextul de comunicare? Nu este vorba despre o situație anodină, în care actorii sociali ar fi dezangajați unii față de alții și deci, prezenți, în mod întâmplător. Dimpotrivă. După Ray Birdwhistell, contextul este „un aici și un acum etnografic verificat. Nu este un mediu fizic, nu este o sferă intelectuală. Este un loc de activitate în timpul activității, de activitate și de reguli de semnificație ale acesteia - care ele însele sunt ale activității.” (*La Nouvelle Communication*, texte reunite și prezentate de Y. Winkin, Paris, Seuil, 1981, p. 293). Aceste situații de comunicare, care îi reunesc pe indivizii care trăiesc ceva împreună, nu prevăd gradul de formalism propriu-zis, el însuși larg concesionat de „finalitatea socială” a situației.

⁵⁷ Înțeles fiind faptul că cvasi totalitatea studiilor din domeniul comunicării care nu au drept obiect tehnicile de informare (ca mass-media) sau conținuturile propriu-zise ale procesului de comunicare se bazează pe analiza unuia dintre aceste patru contexte.

Referitor la aceste context de comunicare, să precizăm că Jacques Godbout și Alain Caille fac în *L'Esprit du don*, o distincție foarte interesantă între socialitatea primară și cea secundară. În cadrul primei dintre ele, primatul este al relațiilor între persoanele propriu-zise, considerate din punctul de vedere al personalității; în cadrul celei de-a doua, dimpotrivă, se impune funcționalitatea actorilor.

⁵⁸ Să ne amintim, că pragmatica studiază efectele produse asupra actorilor procesului de comunicare de către enunțuri (noțiunea de „performativitate” a lui J. L. Austin) și de către contextul propriu-zis de producere semantică. Proxemica (E. T. Hali) este interesată de gestiunea spațiilor și de teritorialitatea comunicării interpersonale și interculturale. În ceea ce privește kinesica (R. Birdwhistell), aceasta se referă la gestică și la toată partea nonverbală a interacțiunilor.

⁵⁹ Issac Joseph, *Goffman et la microsociologie*, Paris, PUF, 1998, p. 10.

⁶⁰ Issac Joseph, *ibid.*, p. 38-39.

⁶¹ După Goffman, de altfel, „ritualul este un act formal și convenționalizat prin care un individ își manifestă respectul și considerația sa față de un obiect cu valoare absolută sau față de reprezentarea sa”. Erving Goffman, *La mise en scene de la vie quotidienne. 2. Les relations en public*. Paris, ed. Minuit, 1973m p. 73.

⁶² Norbert Elias, *La societate de curte*. Paris, Flammarion, p. 116.

⁶³ Frumoasa operă a lui Robert Muchembled, *Culture populaire, culture des elites dans la France moderne (secolele XV-XVIII)* (Paris, Flammarion, 1978) merge în același sens cu concluziile lui Elias referitoare la pacificare operată de epoca clasică asupra „omului medieval”, cu numeroase exemple, extrase din arhive, luate ca punct de sprijin, uimitoare pentru unii.

⁶⁴ Din punct de vedere istoric, antropologia comunicării este legată de studiul structurilor puterii în societățile tradiționale. În același timp, această disciplină a

62

știut să evolueze spre alte obiective, cum sunt instituțiile moderne și contemporane. Vom evoca aici înainte de toate Statul - Națiune așa cum e întâlnit în Occident; însă referirea la manifestările transcendenței politicului ne conduce mai degrabă la deschiderea unei cercetări despre câtă universalitate posedă această putere, decât la centrarea pe ipoteticele sale specificități occidentale.

⁶⁵ *Numinos* este un adjectiv provenit din substantivul *numen*, cuvânt polinezian care desemnează o forță difuză, o putere supranaturală, atribuită indivizilor extraordinari - preoți, vrăjitori... ca și, adesea, reprezentanților puterii.

⁶⁶ Întrucât unul dintre pericolele care îl pândesc pe cercetătorul occidental este acela că el evacuează *apriori* părți întregi din analiza sa asupra esenței politicului - și în special principiul acestei origini mistice și magice - din cauza etnocentrismului și a raționalismului care domină modalitățile noastre de percepere și se reprezentare a lumii.

⁶⁷ Iar aceste declarații de intenție „de la începutul mandatului” se înrudesesc cu

clauzele de stil. Memoriile șefilor de cabinete și alte *Verbatim-uri* ale colaboratorilor apropiați ai lui Charles de Gaulle și Francois Mitterand, printre alții, dovedesc și există o mulțime de exemple în acest sens, cât de atașați erau aceștia de protocol, de ceremonialuri, și de „distanța” pe care o pun și o impun între ei și lume, între sfera puterii și cea tot ceea ce este comun muritorilor.

⁶⁸ Afirmarea acestui fapt sub această formă nu este o convenție pură: din punct de vedere metaforic, dar foarte concret, riturile politice recurg la o ordonare a corpului social, căruia îi rezoacă toată completitudinea utopică, pe calea etalării rangurilor, alinierea protocolară a emisarilor corpurilor constituite. În secolul al XVII-lea, reprezentanții diferitelor coorporații se apropiau mult de rege (Ludovic al XIII-lea, printre alții) pentru a fi *atingși* ritualic de către acesta, și reuniți astfel într-o manieră simbolică ca părți distincte ale marelui Corp mistic al Statului.

⁶⁹ M. Abeles, *Anthropologie de l'Etat*, Paris, Armând Colin, 1990, p. 169.

⁷⁰ Monarhii occidentale, iar acum, președinții în descendența lor, au fost adesea vârstnici, afișând astfel aparențe hieratice de conveniență și de solemnitate îndepărtată.

Tema mediatică și filonul editorial, ambele populiste sunt fecunde, în ceea ce-i privește pe acești „bolnavi care ne guvernează”. Ei adoptă statutul descendenților îndepărtați ai caricaturistilor care, ca și Tackherey, îndrăzneau să glumească pe seama lui Ludovic al XIV-lea în secolul al XVII-lea, reprezentat de aceștia ca un om ce întruchipează bătrânețea cufundat în pudră, peruci și alte accesorii pentru „a salva aparențele”.

În același timp, antropologia ne amintește că în alte sfere culturale, era cu totul crucial pentru suveran nu doar de a *părea* în public puternic și viguros dar mai ales de a *fi* așa, perfect sănătos: numeroase monarhii africane își sacrificau regii cu mult înainte ca aceștia să devină debili și atât de bătrâni. Iar în Polinezia, șefii care nu mai erau capabili fizic să „urce și să scuture cocotierul” (aici poate fi regăsită uimitoarea origine a acestei expresii) erau și ei uciși fără rușine. Chiar dacă nu li se cere președinților noștri nimic de acest gen, tot ei „sunt cei care rămân *așezați în fața mulțimii*” (din cuvântul latin *sedere*).

63

⁷¹ Abeles, *Anthropologie de l'Etat*, Paris, Armând Colin, 1990, p. 117.

⁷² Cuvântul *reprezentare* se caracterizează printr-o polisemie și o ambivalență ușor de confundat, dar fertile: aceasta poate fi în același timp diplomatică și estetică: puterea va fi astfel în *reprezentare* și adesea chiar - și acesta este cazul riturilor, în *prezentare*. La acest nivel, obligația de a afișa portretele președinților în fiecare primărie este mai puțin întâmplătoare decât ne-ar putea părea. Iar faptul că *reprezentarea* caracterizează de asemeni, și în special, performanța teatrală nu face altceva decât să confirme, din punct de vedere etimologic, esența spectaculară a politicului.

⁷³ După Marc Abeles, „episodul Panteonului pune în scenă dubla natură a Președintelui: individul cuprins în prezentul gestiunii și al acțiunii și, simultan, o încarnare a corpului politic și a unei performanțe, aceea a Franței. Corpul dublu al Președintelui se concretizează încă din prima zi în ritualul Panteonului”, *Anthropologie de l'Etat*, Paris, Armând Colin, 1990, p. 265.

⁷⁴ Generalul de Gaulle și apoi Francois Mitterand vor rămâne modelele acestei gestiuni pragmatice și chiar „machinelice” a imaginii lor publice, construită pe axa „adevărat - fals” și din „retrageri din activitatea de reflexie”, din mutismul calculat, din escapadele irlandeze sau de ascensiuni anuale ritualizate și mediatizate, toți suprainvestiți cu sensuri și cu simboluri; și întotdeauna abundant adnotați mai ales în mass-media și de către opinia publică. Și oare nu este acesta efectul căutat...?

⁷⁵ R. Debray, *Transmettre*, Paris, Odile Jacob, p. 64.

⁷⁶ Yves Deloye, „Le Protocole ou l'ombre du pouvoir politique. Sociologie historique de Pobeissance politique en France”, în *Le Protocole ou la mise en forme de l'ordrepolitique*, sub coordonarea lui Yves Deloye, Claudine Horoche și Olivier Ihl, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 62.

⁷⁷ „Cei care își imaginează că nu e vorba aici decât de niște afaceri legate de ceremonie, exagerează. Popoarele asupra cărora domnim, fără a putea ajunge în adâncul lucrurilor, își reglează în mod obișnuit judecățile lot despre ceea ce văd afară și, cel mai adesea, ei își măsoară respectul și supunerea în funcție de prezențe și de ranguri.” Această mărturisire elocventă este extrasă din Memoriile lui Ludovic al XIV-lea.

⁷⁸ Aceste tipuri de întrebări sunt preocuparea filosofiei, întrucât geneza antropologiei politice își are originea în preocupările filosofilor din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, care reflectează asupra posibilității unui Stat conceput

conform raționalității; și care, totuși, rămâne în întregime împrumutat din misticism și caracterizat de o nostalgie și chiar de o cucerire implicită și, adesea, pătimașă de transcendență sacră.

⁷⁹ Georges Balandier, *Le Pouvoir sur seime*, Paris, Balland, 1992, p. 13.

⁸⁰ Daniel Bournoux, în *Le Pouvoir*, Paris, Ellipses, 1994, p. 132.

⁸¹ Aceste metafore ar putea să fie mai bine fundamentate și dintr-un punct de vedere teoretic și nu doar poetic: ritul politic este „erotic” prin faptul că este purtătorul unei încărcături vitale. Seminală, venirea puterii regenerează corpul

64

social, dă viață instituțiilor. Dar în același timp, acest rit este apolinic în spirit, întrucât puterea se arată aici ca fiind solară, charismatică, magnifică.

Nu înțelegem prin aceasta să devalorizăm versantul dionisiac al marilor ceremonii sociale. Așa este Carnavalul care în spirit este dionisiac, întotdeauna în exces, cu turbulențe provocate de bețivi, dar regecerante și restructurante în același timp, pentru corpul social. Lectura lui Jean Duvignaud este instructivă în acest sens. Ritul se întoarce spre Thanatos, în momentul în care, împietrit în demagogie și fascinat de rău, rezultă din forțele umbrei și ale morții. Ne referim de exemplu la *Hitler. Du charisme*, de Ian Kershaw, Paris, Gallimard, 1987.

⁸² R. Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil, 1986, p. 190.

⁸³ Citat de Michel Maffesoli, *La transfiguration dupolitique*, Paris, Grasset, 1992, p. 173.

⁸⁴ Citat de Martine Segalen, *Rites rituels contemporains*, Paris, Nathan, 1998, p. 72.

⁸⁵ În acest punct, ne raportăm la lucrarea *La Sociologie de Durkheim*, de Philippe Steiner, Paris, La Decouverte, 1998, p. 64.

⁸⁶ Aici facem referință la deviza lui Ludovic al XIV-lea: „deloc asemănător celorlalți”, deci „diferit de toți”... Aici se exprimă specificitatea și chiar unicitatea transcendentă a celui care deține puterea absolută.

⁸⁷ Expresia „eficacitate simbolică” îi revine lui Claude Levi-Strauss. În lucrarea sa *Anthropologie structurale*, (Paris, Pion, 1958), el explică faptul că practicile simbolice pot produce niște transformări efective (de ordin social, politic, economic.) fără a interveni direct asupra realului. Tocmai în acest sens, am putea ancora acțiunea ritualică într-o formă de „gândire magică”.

⁸⁸ M. Abeles, H.P. Jeudy, *Anthropologie du politique*, Paris, Armând Colin, 1997, p. 103.

⁸⁹ După teoriile evoluționiste, puterea ar fi evoluat ireversibil de la o origine și o esență supranaturale, spre regimuri democratice și de la o gândire magică la guvernări fundamentate pe Rațiune. Aceste texte sunt chestionate de religiozitatea recurentă a riturilor politice. Fără a considera că niște „produse de zgură” pot subzista, niște urme fragmentare ale „universurilor” puterii, față de care trebuie să luăm măsuri. În orice caz, aceasta rămâne o ipoteză durkheimiană în mod fundamental.

„Durkheim îi atribuie un caracter religios autorității publice și aceasta cu atât mai mult cu cât puterea va fi absolută. Forța concentrată între aceleași mâini îi conferă, într-adevăr, deținătorului ei o statură neobișnuită, îl plasează la mare distanță de ceilalți oameni și astfel, puterea absolută dobândește același caracter transcendent al ca și divinul.”, Philippe Steiner, *La sociologie de Durkheim*, Paris, La Decouverte, 1998, p. 24.

°R. Girardet, *Lest mythologies politiques*, Paris, Seuil, 1995, p. 8.

⁹¹ Ne referim, de exemplu, la botezul lui Clovis și la Sfântul Mir adus de Spiritul Sfânt.

² Această iluminare antropologică ar putea explica unele dintre problemele întâlnite de instituțiile moderne și de oamenii politici contemporani, probleme

6.5

pe care le considerăm ca pe niște aporii, tocmai din cauza unei carențe în ceea ce privește conceptele puternice (sau, mai degrabă, a unei absențe de utilizare a acestora pe exemple extrase din actualitate). Dar ne bazăm pe faptul că, mulțumită acestei deschideri, se susține că există încă, imperceptibilă, dar omniprezentă, o „mistică republicană”, după expresia lui Maurice Agulhon.

⁹³ Marc Auge, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994, p. 103.

⁹⁴ Facem aici referire, bineînțeles, la „cele două corpuri ale regelui” sau la „corpul dublu” regal, titlul cărții de căpătâi a lui Ernest Kantorowitz, teorie după care suveranii Franței și ai Angliei medievale și renașcentiste vedeau cum o parte mistică (*corpus mysticum*) supraviețuiește și îl face pe rege rege, „părăsind moartea pentru a percepe ceea ce este viu” și asigurând, astfel, permanența

Națiunii și perpetuarea Regalității, de origine sacră și de esență transcedentală.

66

Capitolul II

RITUL, ■„.

UN „OBIECT ȘTIINȚIFIC TOTAL

1. MAI ÎNTÂI, ETERNA PROBLEMĂ

A RAȚIUNII DE A FI A RITULUI...⁹⁵

După aceste încercări periferice destinate să circumscrie și să delimiteze „structura epistemologică” a lucrării de față - cu statutul de datornic față de antropologie și de comunicare - abia acum putem într-adevăr să ne centrăm studiul asupra ritului.

Înainte de a ne opri asupra dimensiunii sale puternic performativă, câteva întrebări simple, exclamative și totuși cruciale, merită să fie puse: de ce ritul?! De ce omul are nevoie să se sacrifice pentru practici fără utilitate aparentă și fără finalitate perceptibilă și constrângătoare în ansamblul lor? Și, dacă este vorba despre o celebrare care are loc, de fapt, în interiorul unei ceremonii? Despre întâmpinarea ori comemorarea unui erou? Despre corpul social însuși *ipostaziindu-se* reprezentări sublimite? Despre alterități abstracte, cum ar fi miturile fondatoare? Sau chiar despre memoria comunității?

La origine, avem impresia că practica ritualică permite expresia cathartică a unei nevoi, care ar merge de la psihism la social, prin ocolirea acestei medieri. Ritul ar fi, într-o oarecare măsură, un „pod simbolic” aruncat între temerile arhetipice și reprezentările lor obiectivate, din punct de vedere social, în practici puse în scenă, „jucate” și astfel, *simbolizate*.

Dacă suntem de acord cu Georges Balandier afirmând că ritul „este pus în slujba ordinii”⁹⁶, ne putem referi la entropie pentru a dezvolta această aserțiune.

67

Referință unică, *a priori* într-adevăr, entropia este un concept născut din termodinamică⁹⁷, unde definește gradul de dezordine potențială legată de o sursă care produce energie. Abia în perioada mașinii cu aburi, Boltzmann afinează termenul la sfârșitul secolului al XIX-lea.

Însă această entropie din domeniul fizicii poate, de asemeni, să fie socială, în cazul lucrurilor care sunt toate egale. Ea desemnează, astfel, prin extensie, dezordinea haotică, disimilitudinea originară, dinamica imperioasă a vieții⁹⁸.

În acest context, sociologia are un cuvânt de spus în cadrul acestei dezbateri, în special, grație noțiunii de anomie, dezvoltată de Emile Durkheim. El i-a dat o largă utilizare, la sfârșitul secolului al XIX-lea, mai ales pentru a analiza „sinuciderea” și „diviziunea socială a muncii”.

Anomia este un fel de entropie socială, care se exprimă prin pierderea reperelor și o formă de eroziune care afectează instituțiile. Fenomenul ar fi legat de o anumită dezordine

introdusă în societate printr-o dizolvare a comunităților datorată marilor schimbări economice, politice, sociale (cum ar fi revoluțiile), dar și la o disoluție a aspirațiilor individuale și colective, la o „demoralizare”. Această anomie are urmări asupra mobilității sociale, asupra proceselor de căsătorie, de natalitate, de mortalitate și, respectiv, de moralitate, într-atât este de măsurabilă. În cazul implantărilor și al integrărilor coloniilor de muncitori într-o țară străină, anomia își găsește o remarcabilă relevanță pragmatică în aplicare.

Împotriva acestei anomii sociale, împotriva acestei anomii dăunătoare, nimicitoare, dezorganizatoare, ritul nu ar avea decât tendința de a introduce „ordine”. În acest caz, ar fi vorba despre un principiu de structurare și de armonizare, pe care îl putem califica drept homeostatic⁹⁹.

Fiecare schimbare de stare, de statut se caracterizează prin turbulențe, prin incertitudini; așa-zisele rituri „de trecere” sau de „înstituire” răspund acestei dezordini prin aceea că permit

68

schimbul într-o serialitate relativă. Și, nu întâmplător, cea mai mare parte a momentelor care suscită anxietatea și aparțin vieții individuale sau colective, sunt încadrate de către rituri, tocmai în scopul de a reduce stresul¹⁰⁰. Precauțiile de îmbarcare și de decolare la aeroport, întotdeauna puternic ritualizate, sunt exemple¹⁰¹. Această ipoteză asupra riturilor care ordonează situațiile sociale de neliniște este împărtășită de către cercetători ^ atât de îndepărtați precum Arnold Van Gennep și Pierre Bourdieu, la care facem referință în cazul riturilor „de trecere” și al celor „de înstituire” (cf. bibliografie).

Principiul de ritualizare vizează de asemeni să controleze „turbulențele interstițiale”¹⁰² pe care le întâlnește comunitatea în timpul evoluției sale. Ritul este un canal care conține prin medierea sa simbolică și, mai ales, normativă, toate formele de dezordine. Aceasta nu are nimic în comun cu cealaltă finalitate a sa, cu mijlocirea pe care ritul are tendința să o realizeze și să o exprime sub formă de alterități, de abstracții. Procesul ritualic, caracterizat prin primatul ordinii și al măsurii, conduce indivizii și, prin extensie, comunitățile, la o stabilitate, la un echilibru, prin „exacerbare organizațională”.

În acest sens, gestică lentă și simetrică, organizarea fățiș formală și deliberat armonioasă a majorității riturilor comunitare nu este deloc aleatorie: într-o manieră tangibilă, această entropie încearcă oarecum să domine și respectiv să elimine, prin exacerbare, gesturile de măsură și de control. Vom evita, în același timp, într-o manieră maniheistă sau mecanicistă: „ordinea și dezordinea unei societăți sunt ca aversul și ca reversul unei monede, două aspecte indisociabil legate dintre care unul, într-o viziune comună, apare ca figura inversată a celuilalt. Însă, inversarea de ordine nu înseamnă revers. Ea este parte constitutivă a acestuia și poate fi utilizată drept cale de acces. Ea face ordine prin intermediul dezordinii,

în aceeași măsură în care sacrificiul produce viață prin moarte"¹⁰³.

69

r Așadar, oricare ar fi natura lor (religioasă, laică, politică...), ^j riturile vizează introducerea unui sens, în timpul în care i dispensează prehensiunea și comprehensiunea, - față de hazard și pericolele din viață, și față de arbitrarul care îi este inerent. Acestea se unesc în scopul de a produce ordine, pentru a redefini și îngropa dezordinea, pentru a o inversa. Intuim faptul că încărcăturile simbolice pe care le instilează sunt benefice instituțiilor și corpului social: este vorba despre un proces de regenerare, de o restructurare indispensabilă la intervale regulate, în scopul de a reintroduce individul și comunitatea în creuzetul istoriei lor, al memoriei și al idealurilor fondatoare ale acestora.

Iar stările de euforie, de beatitudine și respectiv ele extaz (din punct de vedere etimologic însemnând *ieșire din ființă*) cărora riturile comunitare le permit să acceadă, nu sunt de fapt complementare acestei evicțiuni de moment a stresului resimțit în fața schimbării: întrucât atât fundamentul imaginar, cât și dispozitivul material ale acestor mari manifestări, nu încearcă, oare, deliberat să transfere în dimensiuni onirice și mitice, unde timpul, spațiul și chiar fluxul vieții obișnuite sunt suspendate, în orice caz, sunt departe de contingentele cotidianului? Această deturnare, plămădită din idealitate, ar constitui în acest mod o formă „de utopie necesară” (după filosoful german E. Bloch), indispensabilă societăților.

1.1. De la ordinea ritualică la importanța centrală a regelui...

Ne referim din nou la câmpul politic, la rezonanțele antropologice puternice: persoana regelui (care se prelungește în aceea a președintelui), pe care o înconjoară atâtea *atenții* protocolare¹⁰⁴ poate, în anumite privințe, să fie considerată ca emblema vie a tuturor acestor precauții. Fără aceasta, care exercită o anumită funcție și ocupă un loc central, la propriu și

70

la figurat - corpul social s-ar dezagrega, în absența unei încercări de structurare.

Această obsesie a „vidului din centru” stă la originea a numeroase teorii monarhice care reprezintă regalitatea în termenii centralității. Toate civilizațiile care și-au ales regi s-au străduit să-i reprezinte ca pe un punct central, un purtător al virtuților organizatorice. Acest lucru nu este întâmplător. Calea îi este deschisă aici spre simbolismul heliocentric, care a făcut școală de la Jupiter până la Ludovic al XIV-lea și de la Mikado la marii regi africani.

În timpul marilor parade ritualice, era principiul și *centrul* intrării triumfale, așa cum Președintele, într-o mai mică măsură, din păcate, este centrul Republicii și, chiar, *in situ*, al vizitei oficiale. Centru poate fi sinonim, în acest caz, cu centru

dinamic, cu vector, cu axa pornind de la care este posibilă o structurare. Și, la fel cum ritul remediază anomia, dezordinea de natură socială, cu efecte morale și instituționale, funcția regală contribuie și ea la remedierea provizorie a acestei perturbări de temut pentru instituții. Suveranul simbolizează, într-o manieră aproape metaforică, și încarnează chiar centrul ordinii sociale, în calitate de vector și garant al organizației. El introduce atât ordine, cât și sens, el constrânge într-o manieră pozitivă, pentru a structura, propunând în același timp o coerență istorică și o coeziune socială.

2. RITUL CA „FORMĂ CULTURALĂ”

Ca dispozitiv și context simbolic, ritul poate fi considerat ca un tip de „canal”. Această „formă socială” transmite o cunoaștere încorporată cultural, pe care indivizii au intuiția sau chiar conștiința că o împărtășesc, în timpul ritului, cu generațiile care le-au precedat sau cu aceia care o trăiesc în același timp cu ei, dar altundeva. Printr-o formulare strălucitoare, Sfântul Augustin definea ritul ca „prezentul

71

trecutului”, exprimând bine, prin aceasta, caracterul imuabil care îl caracterizează.

Civilizația asiatică și, mai degrabă, cultura japoneză ritualizează ostensibil raporturile, acestea din urmă derulându-se adesea în cadrul lui *kata*. Cuvântul, care nu este specific artelor marțiale, desemnează, din punct de vedere etimologic, exact *forma*. Este vorba despre o structură formală moștenită prin tradiție și prin care individul „trece”, se înscrie și se înserează, în scopul de a-și vedea transmise cunoștințele, ca și un mod de stabilizare a relațiilor prin acest *kata*, care favorizează în plus integrarea într-o comunitate ce se perpetuează prin intermediul acestui cadru ritualic.

Așadar, ritul ar fi un fel de matrice socială și culturală care preexistă la indivizi și deține o capacitate de transformare socială, o forță care este un resort de eficacitate simbolică. În același mod, „așteaptă” într-o anumită măsură ca toate comunitățile să plece în căutarea ordinii și a sensului. În acest context, Sally Moore și Barbara Myerhoff afirmă: *Ritual is a part a form and a form which gives certain meanings to its con ten ts. The work of ritual, then, is partly attribu table to its morphological characteiistics.*¹⁰⁵

Am văzut deja că similitudinile există încă de la formele comunitare ale riturilor și până la declinările lor impersonale. Astfel, putem să ne punem de acord cu ceea ce spunea Yves Winkin despre interacțiune, considerată și ea o formă culturală. „Interacțiunea în viziunea unui sociolog nu se va reduce niciodată, pentru acesta, la interacțiunea înfățișată de psihologul (social). Cel de-al doilea consideră interacțiunea ca pe rezultatul întâlnirii a două sau mai multe persoane; primul procedează exact invers: interacțiunile așteaptă ca oamenii să vină la ele. Această atitudine rămâne profund sociologică.

Primum movens este de ordin social și nu individual. Este vorba despre degajarea unui ansamblu de reguli colective, ca în lingvistică, și nu de a articula un mănunchi de motivații, de atitudini și rațiune în inima subiectului.¹⁰⁶

72

Așa cum Leroi-Gourhan postulează o memorie tehnică, putem spune că formele ritualice sunt garantele unei memorii comunitare¹⁰⁷, prin aceea că ele reprezintă niște structuri stabile de integrare socială, de reproducție a grupurilor (din generație, în generație) și de transmitere a moștenirilor simbolice. Cultura este ceea ce trebuie știut pentru a aparține...¹⁰⁸

Întrucât „experiența ritualică nu transmite direct mesaje, mai întâi ea stabilește tacit un context relațional, în cadrul căruia pot fi formulate anumite mesaje care contrastează cu experiența cotidiană. Chiar dacă aceste mesaje pot părea chiar incomprehensibile, obscure ori absurde pentru participanții la ceremonie, ele rămân totuși un element crucial”¹⁰⁹.

Ritul furnizează în același timp o formă și o substanță care sunt ale culturii. Și aceasta, pentru că ritul este forma în care trebuie să accepți să te scufunzi pentru a-i aparține. În acest sens, ne putem alătura lui Pierre Bourdieu care, studiind „riturile de instituire”, afirmă că acest rit marchează întotdeauna limita dintre cei care sunt *încă* în afară și cei care sunt *deja* înăuntru. Ritul de instituire constă în aceea că „acest om este un om subînțeles, ceea ce nu vine din el însuși, unul adevărat. El are tendința de a face din om cel mai mic, cel mai slab, pe scurt, cel mai efeminat om, unul total separat printr-o diferență de natură, de esență, de femeia cea mai masculină, cea mai mare, cea mai puternică etc. A institui în acest caz înseamnă a consacra, adică a sancționa și a sanctifica o stare a lucrurilor, o ordine stabilită, așa cum se întâmplă mai precis, o *constituire* în sensul juridico-politic al termenului”¹¹⁰.

Ceea ce tocmai a fost spus despre rit ca formă lansează o problemă cu rezonanțe filosofice: aceea a gradului de libertate și a liberului arbitru pe care le deține individul, față de sistemele culturale al căror model îl constituie ritul și care îl determină. Evident că noi suntem cu toții purtători ai „construcțiilor socio-culturale” (ai *habitus-urilor*) care se găsesc la întâlnirea celor care le primesc din exterior și filtrele de-a lungul cărora noi vedem și percepem lumea.

73

Așadar, codurile și normele impuse de către rituri ar putea să fie considerate *a priori* drept instanțe de alienare, care ar predispune individul la acțiune, reacțiune și interacțiune, într-o anumită măsură. Trebuie să considerăm acest lucru minor, reafirmând rolul culturii: apartenența la aceasta este o predispoziție și nu pentru că ea împarte *ceva* care face parte din ordinea moștenirii culturale de care actorii sociali se simt cu totul determinați și, în consecință, ca „deposedați de ei înșiși”. Această dezbatere se alătură alteia, recurentă, care

analizează rolul inconștientului.

Într-adevăr, „de-a lungul a ceea ce am putea numi un „dresaj social” realizat pe baza unor tehnici cu totul educative, libertatea se construiește progresiv într-un spațiu care îi este propriu și care îi conferă nu numai forma sa ci, pur și simplu, și unica existență pe care ar putea-o avea”¹¹¹. Ponderea convențiilor culturale și sociale are propriile sale limite, iar determinismul nu poate fi total. Individul își păstrează într-adevăr libertatea de a participa sau nu la rit, de a-i accepta regulile. Noi păstrăm mai ales discernământul și conștiința pentru a acorda, prin această participare, prin împărțirea aceleiași priviri și aceleiași emoții, o legitimitate a procesului ritualic însuși (oricare ar fi, de fapt, subtilitățile la care recurg riturile pentru a *fascina*, a *emoționa*, a *impresiona*, a *subjugă*). Totul ține de viziune și de perspectivă. În toate epocile, perversiunea și tendința de degenerare a principiului ritualic: grandilocvență, marele Guignol, respectiv „burlesca lipsă de moștenitori a politicului” (E. Neveu), au fost percepute fără dificultate de către mulțimi ca fiind prezente și adesea sancționate prin discreditare și pedeapsă. Iar pentru o Regină Margot care a fost obligată la ritul de căsătorie în fața altarului, câți alți Bokassa există, ridicoli ca și broasca din fabulă, care să expună trufia, confundând emfaza cu exagerarea ritualică.

74

În ultimul rând, riturile (impersonale și comunitare) nu se alienează, însă își permit să se integreze în „dansul culturii” (E. T. Hali), să participe la acesta în aceeași măsură ca celălalt cu care împarte reguli sociale și culturale, conținute și transmise în aceleași structuri.

Bineînțeles că riturile pot fi considerate în anumite privințe drept forme de „violență simbolică” (P. Bourdieu), întrucât ele constrâng, obligă și înfeudează, în timpul „trecerii”.

Sustinerile universitare, constituie în acest sens niște exemple elocvente.

În același timp, ca vectori de integrare, riturile îi permit, de asemeni, individului de a se elibera de ființa lui socială (multe rituri conțin tematica simbolică a renașterii), oferind astfel un loc prin stăpânirea codurilor de participare stabilizate de tradiție și care constituie un sesam inestimabil față de apartenența comunitară. Acceptarea riturilor nu alienează, însă oferă chei pentru „a fi împreună”. Reprezintă și refuzul asumat de a participa la orice formă de rit care ar exprima o formă de mutism și chiar de autism social. Pentru a încerca - suprema aporie - să se autoconstruiască din punct de vedere social, în afara comunităților și a statutelor la care riturile își permit chiar să acceadă.

3. „REGIMURILE RITUALICE”

Ritul constituie așadar o „formă culturală”; este chiar simplist să considerăm absurdă tendința de a aduna toate riturile sub semnul unui model comun, fără a ține cont de specificitățile

morfologice și sociale care le caracterizează.

Exercițiul tipologiei este cerut dinainte de cea mai mare parte a demersurilor științifice. E evident că a clasa înseamnă a introduce un sens. De aceea., ne dedicăm aici exercițiului

7.5

clasic al nomenclaturii¹¹², din moment ce am ales mai degrabă să clasificăm riturile în virtutea principiului „regimurilor ritualice”.

„Regimurile *noastre* ritualice” își propun cu prioritate să integreze riturile comunitare, înțelese în sens larg drept situații sociale formale. Dimpotrivă, riturile de interacțiune goffmaniene nu pot fi introduse în aceeași categorie și vor avea parte de un tratament special.

Cu ajutorul acestei scări, ansamblul practicilor ritualice poate fi ierarhizat și aranjat în funcție de anumite criterii, dat fiind faptul că gradul de formalism general al contextului va fi considerat drept etalon în măsurare.

Din acest moment, pentru a putea clasa o situație ritualică dată pe această scară, vom începe prin a ridica următoarele întrebări:

1. Delimitarea ceremonială a spațiului și a timpului ritualic este oare definită de către „pre-riturile” de trecere drept întâmpinări ritualice? Contextul ritualic este instituit prin texte normative (reguli protocolare, discursuri...) sau prin tradiție? Poate fi delimitat spațial de un anumit tip de dispozitiv?
2. Aranjamentul și derularea generale sunt organizate în funcție de prezențe enunțate sau integrate și, mai ales, este afirmată prezența funcției de idealizare și a „principiului de magnificență” (glosar)? Ce tip de constrângeri, care țin de protocol, de prezențe... se exercită asupra individului în timpul procesului ritualic?

Principiul fundamental de lentoare, mai ales, care definește din punct de vedere morfologic „mișcare ritualică” (după E. Goffman) se impune participanților și procesului general, printr-o moderare a gesturilor și a debitului verbal...?

3. Se impune recunoașterea implicită sau explicită a funcției de mediere îndeplinită de rit? Ce valori, virtuți, idealități sau instituții (ce pot fi încarnate de către o

76

personalitate, o uniformă sau un obiect) are ritul drept funcție (explicită sau implicită) de celebrare?

4. Contextul ritualic operează o spectaculozitate care s-ar baza pe un dispozitiv de exprimare a corpurilor sau a anumitor obiecte arhetipale? Sunt importante și explicite instanța spectaculară și punerea în scenă pentru organizarea și dispunerea generală a ritului?

Acest principiu al „regimurilor ritualice” ne permite să schițăm o clasificare. Aici, riturile sunt clasate *decrescendo*, plecând de la riturile comunitare cele mai formale, pentru a ajunge la situațiile ritualice mai puțin riguroase *apriori*.

I. Riturile sociale și comunitare

Ele adună de la mai multe zeci la mai multe milioane de participanți, fiecare dintre aceștia respectând regulile pe care i le impune ritualul, protocolul.

În funcție de această scară de evaluare, riturile sociale și cele comunitare cuprind:

- în primul rând, **ritualurile religioase**, precum „slujbele obligatorii” sau „sărbătorile oficiale”¹¹³ (Paști, Crăciun...) și tradiționalele „mari slujbe” duminicale.

Se realizează pur și simplu o delimitare a spațiului și a timpului ritualic prin formule și gesturi specifice (semnul crucii...); este vorba despre forme de mediere îndreptate spre entități sacre (Dumnezeu și sfinții în ocurență), o mare formalizare prezida ansamblul ceremoniei (după Durkheim, „este o crimă să strănuți în timpul slujbei”), iar cărți denumite explicit cărți de ritual conțin modalitățile exacte de derulare... „Principiul de magnificență” este o instanță importantă, în calea ostentației diferitelor costume, accesorii ritualice (cruce, potir, anaforniță)...

77

În sfârșit, dacă finalitatea nu constă în punerea în scenă, dimensiunea spectaculară este importantă, fiind caracterizată printr-un dispozitiv „de arătare” și o organizare spațială care favorizează principiul centralității... „Participanții sunt „spect-actori”, din moment ce sunt invitați să asiste la un „mister” și să vadă invizibilul cum se arată în mod simbolic.

Privirea lor, mai ales, produce memorie colectivă și apartenență.

Texte canonice, publicate conjunctura] în momentul înfloririi mass-media, în anii 40 și 50, susțin că este posibil să asistăm la o mesă și la binecuvântările papale în fața propriului televizor și să primim prin intermediul acestuia taina împărtășaniei „prin procură”. Considerăm că sunt valabile în ciuda acestei vicarieri mediatice.

- Regăsim apoi „liturghiile politice” (C. Riviere), adică marile ceremoniale ale Statului. Și în cazul acestora, riturile și textele de întâmpinare marchează intrarea în spațiul și în timpul ritualic (sau cel puțin ceremonial). Protocoale foarte precise, moștenite prin tradiția diplomatică¹¹⁴, reglementează derularea ceremoniei și a ordinii prezențelor, înscrise fizic, spațial. Într-adevăr, marcatori spațiali preciși (șiruri, covoare roșii...) și o exacerbare a distanțelor interpersonale fac tangibil spațiul ritualic. „Orice ritual al aparenței este însoțit de un scenariu care reglează minuțios pozițiile și distanțele, într-o traducere spațială a unei ierarhii preexistente sau temporare.”¹¹⁵ În acest caz, medierea se îndreaptă spre valori (Republica) și spre reprezentări ritualizate, chiar dacă sunt inconștiente (comunitatea originilor). Și toate acestea poartă pecetea personalității de întâmpinare, investită cu o adevărată chaismă. Un imperativ de expunere și de „arătare” o plasează pe această

persoană în centru și la înălțime, în ochii „spect-actorilor”. Integralitatea ceremoniei este organizată sub egida „principiului de magnificență”, fundamental din pricina caracterului său restructurant.

78

Aceste evenimente sunt în general mediatizate, iar retransmisiile de acest gen contribuie la a le conferi o dimensiune istorică în ansamblu.

- Apoi, **marile sărbători sociale ritualizate**, cum sunt spectacolele de deschidere a Jocurilor Olimpice și a marilor evenimente sportive (Cupa Mondială)...

Milioane de persoane, *in situ*, pe calea retransmisiilor integrale, sunt invitate să participe la aceste ceremonii și devin „spect-actori” tocmai prin această participare. În acest caz, o spectaculozitate este evidentă, medierea simbolică exersându-se, prin tematica sa generală, glosată abundant de către mass-media¹¹⁶. Aceste mari reprezentări constituie forme de mijlocire spre valori precum Republica, Fraternitatea între Popoare, Națiunea, Tinerețea... Spontaneitatea festivă este orientată și controlată prin ceremonialitate, respectiv prin ritualizarea în derularea evenimentului. De altfel, în scopul de a-i satisface atât pe participanți, cât și cerința care se impune de ordine și magnificență, care trebuie să prezideze aceste ceremonii, sărbătoarea se exprimă la finalul defilărilor prin focuri de artificii, de exemplu, care dau o formă exploziei festive, decentrând-o...

- Urmează apoi „**liturghiile profane**” (C. Riviere), dintre care Montee des Marches de la Festivalul de la Cannes este un exemplu arhetipic. Anumiți marcatori delimitează un spațiu și un timp ritualic. Un protocol riguros și „principiul de magnificență” prezidează ansamblul ceremoniei; totul este organizat în jurul sosirii și apoi apariției „personalităților totemice”, staruri pe care le înconjurăm cu charismă, după bunul plac.

Marile întâlniri politice de dinaintea alegerilor, ritualizate în exces cu scopul de a conferi solemnități reuniunii și legitimitate oamenilor politici, pot fi încadrate tot între aceste „liturghii profane”. Dimensiunea festivă, constrânsă de caracterul oficial și de valorile celebrate, se regăsește

79

circumscripșă la începutul și la finalul manifestării, început și sfârșit care coincid - ceea ce nu este întâmplător - cu apariția și dispariția omului politic pentru care toți s-au adunat acolo, însă, în același mod, „duelurile televizate, cu ocazia alegerilor prezidențiale, fac parte din aceste momente de referință. Și este evident faptul că în spiritul protagoniștilor, ' ca și în *cel* al autorilor scenariului, voința de a ritualiza, în sensul cel mai formal al termenului, este explicită, deliberată și minuțioasă... este vorba despre mit, care își face simțită prezența sau și-o promite: Apelul din 18 iunie din istoria

Franței este, evident, arhetipul cuvântului dur și eficace, susceptibil de a galvaniza energiile naționale"¹¹⁷.

- Vorbim apoi despre „**riturile de instituire**”, așa cum le-a definit Pierre Bourdieu: susțineri de lucrări și de abilități, acordări solemne și publice de decorații... Avem de-a face în acest caz cu mai puțini participanți. Totuși, se impun anumite reguli de organizare, „fațada” (E. Goffman.) indivizilor și a dispozitivului general este importantă, medierea simbolică se orientează spre valori (Munca, Meritul, Știința). Spațiul și timpul ceremoniei sunt marcate, organizarea generală este garantată printr-o spectaculozitate a participanților prin estrade, respectarea distanțelor publice foarte marcate, adresarea cu ajutorul prenumelor de politețe la care sunt constrânse persoane care își spun pe nume, de obicei...

Și, dacă regele nu înseamnă, nimic fără sacru, ce ar putea însemna un doctorat fără susținerea care va consacra, institui și legitima o persoană competentă?

- Urmează apoi **spectacolele ritualizate**: prezentări de modă, preliminariile evenimentelor sportive, ceremonii mediatice (acordările premiilor Oscar și a Cesarurilor¹¹⁸), „Premierele” de la Operă, reprezentații la circ... Și aici, se pot observa reguli precise care dau o tonalitate ceremonială. „Fațada” indivizilor și a dispozitivului este foarte importantă, medierea se îndreaptă spre valori secundare (Talent, Stil, 80

Frumusețe...), chiar dacă uneori medierea este implicită pentru participanți și se exprimă în apărarea lor. Avem de-a face și în acest caz cu o scenografie, prin aranjarea dispozitivului: scene, primatul principiului de centralitate...

Numeroase dispozitive muzeografice de expoziție fac parte tot din această categorie.

- Pentru a încheia, vorbim despre **riturile sociale** stabilite între comeseni: cocktail-uri, alocuțiuni de întâmpinare sau de plecare din sânul unei instituții...

Un grup, o comunitate, o întreprindere se reunesc pentru a-i sărbători pe unii dintre membrii lor. Dincolo de caracterul *a priori festiv*, investit *cu rigoare* prin conviețuire, domnește, de fapt, o ordine foarte precisă, sub egida căreia este organizat ansamblul ceremoniei, marcată în timp și în spațiu. „Fațada” și prezențele sunt importante, se impune o spectaculozitate tacită, dar asumată până la urmă, medierea scoate în față coduri de conviețuire, de împărțire, de grațitudine... Caracterul agonistic care caracterizează numeroase raporturi profesionale este pus între paranteze, comunitatea jucând după scenariul propriei completitudini.

//. **Riturile de interacțiune**

Aceste nu sunt, în nici un caz, varianta îndulcită a riturilor descrise anterior, însă se situează pe o altă scară, din moment ce implică puțini participanți, în principiu doi sau, oricum,

mai puțin de cinci. Și mai ales, nu au o miză în termenii celebrării. În ciuda caracterului lor în aparență informal, aceste interacțiuni pot fi considerate drept situații ritualice, indivizii fiind determinați, prin intermediul contextului, să se comporte într-un anumit mod și să se conformeze unui cod de atitudine și de comportamente predeterminate din punct de vedere social și cultural. Este vorba, bineînțeles, despre „riturile de interacțiune”, așa cum sunt studiate de microsociologie și de curentul interacționist reprezentat prin Erving Goffman.

81

Aceste rituri de interacțiune implică două tipuri diferite de participanți, după care sunt formale sau informale.

- Riturile de interacțiune formale sunt reprezentate de entități profesionale (interviuri de angajare, evaluări...), examene orale care nu au loc prin susținere publică, ci printr-o întrevvedere tete-â-tete...

- Riturile de interacțiune informale cuprind toate situațiile interpersonale, caracterul lor aparent spontan fiind de fapt modelat de coduri sociale și culturale inconștiente.

4. DISPOZITIVUL RITUALIC⁹

Când vorbim despre rituri, trebuie să-i acordăm o atenție sporită dispozitivului lor material, ca și materiei prin care spațiul este delimitat, din care este realizat decorul sau conform căreia sunt reglate gesturile. În acest sens, sfatul lui Emile Durkheim, regăsit în *Formele elementare ale vieții religioase*, este acela de a fi atenți la „importanța primordială acordată de aproape toate cultele părții materiale a ceremoniilor”¹²⁰.

Sintagma „dispozitiv ritualic” a fost enunțată de Marc Auge, care desemnează astfel materialitatea procesului ceremonial. „Ne propunem să denumim ritual un asemenea dispozitiv - acela a cărui absență se face simțită ca fiind necesară. Ritul se va defini, astfel, ca realizarea unui dispozitiv cu finalitate simbolică, care construiește identitățile relative pe calea alterităților mediarice”¹²¹.

După acest autor, materialitatea dispozitivului este inseparabilă de finalitatea sa ceremonială, ca și punerea în contact cu „sistemele simbolice”, în înțelesul dat acestora de Claude Levi-Strauss, în lucrarea sa *Introduction dans l'oeuvre de Marcel Mauss*. Acest dispozitiv, care nu este deloc aleatoriu, asigură într-adevăr trecerea de la un limbaj la un altul, admite o altă modalitate de percepere a realității. În mod evident, li se

82

impune participanților la rit să modifice registrul conștient, într-o manieră intuitivă, dar radicală. Or, dispozitivele de ambreiaj, *shifters*, după denumirile provenite din lingvistică, sunt chiar aceste elemente tangibile ale dispozitivului. Întrucât *decorum-ul* ritualic este mai mult decât un simplu decor: clin materialitatea sa perceptibilă, din organizarea sa spațială, va decurge instaurarea unui context, care va acționa pentru a produce simbolic și pentru a opera transformări sociale și

instituționale.

Înainte de toate, acest dispozitiv ritualic este reprezentat de covoare (celebrele covoare roșii protocolare), de bariere, de garduri care *delimitează* spațiul, însă, în același mod, acest dispozitiv orizontal de circumscriere este completat de alte elemente, care relevă tehnici anume de expunere: într-adevăr, scene, estrade, tribune, scări de gală (ca la Cannes) au drept funcție să permită o etalare, o apariție, o încarnare. Atâtea elemente vor oferi o vizibilitate optimală, care favorizează o viziune asupra, în același timp cu această „adormire” a actorilor, care este un adevărat anabasis. Ridicarea fizică și scara spațială, atât de frecvente în cazul riturilor, sunt niște elemente care își depășesc dimensiunile lor *a priori* teatrale, pentru a deveni puternic simbolice.

Semnificând diferența deja materială dintre lumea din , afară și lumea ritualică, dispozitivul ritualic acordă un alt statut ființelor, gesturilor și obiectelor. El poate fi considerat și materializarea legăturii care unește actorii ritului în acest spațiu și în acest moment precis. Așadar, acest dispozitiv reprezintă un spațiu *sintetic*¹¹. Construit pentru a deveni semn, el *semiotizează* spațiul, îl constituie ca un *continuum* care vizează operativitatea. Și în spatele caracterului său a priori contingent, acest dispozitiv operează o delimitare, care este o închizătură orizontală dar, mai ales, o deschizătură verticală spre o altă dimensiune.

83

Ansamblul dispozitivului face tangibilă o anumită formă de mijlocire: scară și covor roșu, estradă, podium, vitrine care oferă o maximă vizibilitate, în timp ce se așază *între*, între un afară și un înăuntru și, mai ales, între un „jos”, un aici, și un „sus”, un altundeva.

Ne străduim să descriem în termeni expliți Palatul Festivalului de la Cannes, templu și epicentru al unei foarte mediatizate „semiurgii” postmoderne, începând cu Montree des Marches în fiecare lună mai: „Covorul roșu, imens, pare suspendat ca un pod între cer și pământ, deschizând o cale regală, purtând starul într-o lipsă de gravitație chistică. Apusul sau clipa trecerii și a schimbării, apoi căderea serii, se adaugă încă solemnității și caracterului tranzitoriu al momentului. Faptul că Palatul Festivalului de la Cannes se situează între cer, pământ și mare, sprijinit pe plajă, ca un vas ireal, accentuează mai mult caracterul său supranatural, oniric. El este într-adevăr creuzetul activ al unei metamorfoze, ale cărei principii active sunt aerul și apa”¹²³.

Tocmai despre sacralizarea spațiului - fie ea implicită sau > îndulcită - este vorba în cazul acestor mari rituri comunitare, care își dau toată străduința să mobilizeze procesele de eficacitate simbolică, să permită accesul la alte *stări*; renunță uneori să joace pentru a le atinge, pe tot registrul scenografic și teatral.

Totul este reprezentat pentru a semnifica această demarcație între spațiul profan (din punct de vedere etimologic, *în fața templului*) și perimetrul sacru¹²⁴. Iar reușita ritului, în vi calitatea sa de operator simbolic, constă în faptul că îi **■**_K înconjoară în charismă¹²⁵ pe cei care se implică (regi, președinți, i Papa, staruri...). Or, dacă putem spune așa, aceștia au nevoie | de fasturi pentru a *apărea* și a se arăta. Toate acestea le pot (, servi drept ascunziș și poate chiar drept ecran. Un asemenea credit îi este acordat dispozitivului ritualic, ca scenă a unui miracol - a unei „încarnări” pe care dispozitivul o declanșează

84

în prezența martorilor săi la reacțiile disproporționate: fascinație, leșin, înfiorare, siderație și respectiv isterie. Ritul și în primul rând dispozitivul său își înscriu astfel participanții într-o temporalitate care îi eliberează din timpul lor obișnuit. Adesea, intrarea în acest timp se caracterizează prin staze ceremoniale (ca o așteptare de mai lungă sau mai scurtă durată), prevăzută și dorită în aceeași măsură, întrucât i se impune să marcheze trecerea de la un registru temporal obișnuit, cotidian la un altul, istoric și chiar mitic.

De fapt este semnificativ faptul că orânduirea materială a dispozitivului ritualic se bazează sistematic pe principiul echilibrului și al centralității, acestea conducând la simetrie și armonie¹²⁶, ansamblul fiind dominat de un sens ritmic riguros. După Georges Balandier, recitindu-1 pe Durkheim, în lucrarea sa *Anthropologie politique*, „orice societate asociază ordinea care îi este specifică unei ordini care o depășește, prelungindu-se până la cosmos pentru societățile tradiționale. Puterea este sacralizată, întrucât orice societate își afirmă dorința de eternitate și se îndoiește de întoarcerea la haos ca realizare a propriei sale morți”¹²⁷. Or, acest tip de ordine care elimină ceea ce nu este de dorit se regăsește chiar în cadrul dispozitivelor ritualice, unde poate fi întâlnită în forma sa cea mai flagrantă și mai reușită. Într-adevăr, ea se arată atât în dimensiunea sa materială, cât și în cea spațială și simbolică. Nu vom fi uimiți să constatăm în ce măsură cea mai mare parte a dispozitivelor ritualice constituie într-o modalitate explicită sau implicită forme de reprezentări cosmogonice, care favorizează punerea într-o fază simbolică a unui microcosmos cu un macrocosmos care înglobează și regenerează, chiar dacă își asumă sau nu acest lucru., chiar dacă legătura de tradiție dăinuie încă sau s-a întrerupt.

Să ne amintim, de exemplu, că victoriile și triumfalele intrări regale din timpul Renașterii vedeau cum orașele se închid, în timp ce în afară vânau tot ceea ce era „entropie”,

85

pentru a reconstitui o insularitate de natură escatologică. Se va ajunge chiar la a întinde ceruri de gală pe străzile pe unde trece cortegiului oficial regal. A fost decretată abundența. Aceste reapariții care pot fi ale Saturnalelor antice sau ale

victoriilor capitoliene ale generalilor romani, în aceeași măsură, instituiau simbolic epoca mitologică de aur celestul Ierusalim într-o căutare înfrigurată și exaltată a acestei *Utopii*, pe care o schițase Thomas More, prin a-i enunța programul.¹²⁸

Să părăsim pentru puțin timp câmpul nostru predilect, politicul, pentru a reveni la un obiect de studiu mai frivol, la prima vedere, Festivalul de la Cannes. Până la urmă, prin ce a reușit această Montee des Marches de la Cannes să fie televizată și să reprezinte un rit cu aceleași implicații ca și marile ceremoniale politice? în nenumărate privințe, s-a dorit ca acest exercițiu compasat și teatral să poată părea doar monden sau cabotin pentru profani¹²⁹. De fapt, ea ne interesează în cel mai înalt grad, din punctul de vedere al studiului asupra riturilor contemporane, care depășesc cu mult simplul cadru al Festivalului de la Cannes, al starurilor despre care credem că sunt infatuate și că se preocupă doar de promovarea propriei imagini.

Dacă această ceremonie își transcede propria dimensiune *a priori* ludică, pentru a fi considerată, în acest caz, ca un adevărat rit, ea datorează acest lucru atât decorum-ului, ceremonial și exagerat, cât și așteptărilor participanților, care vin să vadă cum *ceva* se produce, cum se operează o operație simbolică. Cannes recurge atât la un rit de autentificare (pentru fanii care *văd*), cât și la unul de legitimare (pentru vedetele care *sunt văzute*); și se derulează în cadrul unui spațiu de teatralizare, marea Scară a Palatului Festivalelor care, fiind în același timp inima universului cinematografic și centrul dispozitivului ceremonial, și-a constituit, tenace, în cursul a câtorva decenii, propria sa legendă.

86

Și tot dispozitivului ritualic, oricare ar fi natura sa ceremonială, îi revine datoria de a densifica și de a *semiotiza* astfel locurile considerate de obicei anodine și funcționale - o stradă, o scară, un loc public... - până la a face din acestea teatrul urban unde se va juca *ceva* cvasi magic, care îi va regenera pe toți actorii săi și chiar mai mult, toată comunitatea reunită în ansamblul ei.

5. RITURI ȘI EFICACITATE SIMBOLICĂ: „CONTEXT* ȘI PERFORMANȚĂ”

5.1. De la dispozitiv la context

Un principiu lingvistic și semiotic elementar ne îndeamnă! să considerăm că sensul este rar separabil de condițiile, producerii sale. Această regulă rămâne validă în cazul contextului nostru ritualic, matrice simbolică activă care ne determină să acordăm o atenție egală la tot ceea ce se produce și la tot ceea ce este produs în sânul său. Știm câtă importanță acordau gânditorii de la Palo Alto contextului comunicării care se încadrează perfect în geneza sensului, ce interferează în schimburile verbale și nonverbale până când le dă o colorație

și o tonalitate particulare.

În acest mod, dispozitivul ritualic generează un context care este, la modul absolut, context *în forță* înainte de a fi *în performanță*. Înseamnă că, în virtutea unei duble medieri, de ordin tehnic și simbolic, acest dispozitiv, pentru a ajunge să atingă o eficacitate, trebuie să-și depășească statutul său de simplu mediu spectacular (așa cum poate fi o scenă de teatru), pentru a accede la nivelul care îl va transforma în context.

Ceea ce semnifică după Ray Birdwhistell¹³⁰, urzeala socială: această foarte frumoasă imagine a fibrelor care se unesc Pentru a face urzeală și alătură ideii liantului social reprezentat Prin „matricea ritualică”. Ea îi reunește pe indivizi, devine

87

textură, închisă asupra ei însăși, în sânul dispozitivului de reprezentare care o confirmă și, totuși, deschisă asupra faptelor de mediere și asupra tuturor interacțiunilor pe care ea le constituie și care o constituie.

Martin Buber, citat de Victor Turner, afirmă: „comunitatea este acolo unde comunitatea se întâlnește”¹³¹: așadar, ea există într-o manieră intangibilă, dar irezistibilă, în virtutea unui curent care trece, ea relevă ceva dinamic care te face să fii mai mult *alături de ceilalți*, decât *cu ei*.

De fapt, contextul este o dispoziție mentală produsă colectiv și apoi împărțită armonios de către actorii ritualici. Ea va distila o formă de energie relațională, un liant specific care să stabilească o regulă de conduită tacită, care să erijeze un *modus vivendi* temporar, suficient de puternic pentru a crea mimetism, conformare și care să elimine, în mod natural, ceea ce este vădit.

„Eficacitatea simbolică” a acestui context ritualic ține atât de un *decorum* destinat în mod deliberat să producă apariția lui „a fi împreună”, cât și de factori precum forța certitudinii generale a situației și legitimitatea care i se va acorda. Întrucât esențialul este „de a crede în ele”, de a accepta ca fiind *adevărată* realitatea propusă de spectacolul ritului. Contextul ritualic nu este specific scepticilor și candidizilor: el cere să fie acceptat, legitimându-se *de facto*.

În aceasta constă forța lui: în a-și câștiga credibilitatea în corp și în spirit, *impunându-se în mod natural*. Fără măcar a evoca marile ritualuri politice, se impune în locurile de cult și în majoritatea muzeelor: li se cere celor care pătrund în asemenea locuri o atitudine reținută, reverențioasă, liniștitoare, acea atitudine direct ritualică căutată de toată arhitectura ceremonială. Iar contextul este suficient de puternic pentru ca toți cei care subscriu la aceasta să ceară respectarea ordinii și a buneicuviențe (pentru că, până la urmă, este vorba de o problemă de morală) rarilor contravenienți. Acest lucru nu e

88

scris nicăieri și totuși este normal să nu se fumeze în biserici și să nu se alerge sau să se strige în muzee. Vorbim în/

continuare de magia dispozitivului și de miracolul contextului.¹³²

Corpuri și obiecte care își schimbă statutul în timpul secvențelor ritualice, care devin extrem de dense. Grație cărei acțiuni? Se pare că și natura acestui context atât de particular instilează o dimensiune aproape sacră, care le disfuncționează deliberat, pentru a recurge la o resimbolizare secundară, unde se profilează mistica drept țintă a „performanței ritualice”; este cazul riturilor politice care exprimă nostalgia și chiar o căutare obstinată a transcendenței inerente puterii, înțeleasă în accepțiunea sa strict antropologică¹³³. De altfel, sacralitatea rezultă înainte de toate dintr-o operație mentală și din efectele de teatralizare aferente, Nu afirma Durkheim că obiectele sunt sacre din momentul în care le considerăm așa și de când le oferim același tratament pe care l-am acorda unor relicve? Dispozitivul de expunere din numeroase muzee pe care tocmai l-am evocat recrează podoabele [decorul] contextului de celebrare religioasă. Întrucât muzeul nu-și poate ascunde obiectele și operele pe care le expune; și, din numeroase puncte de vedere, acest loc pare a fi o scenă ritualică. Spațiu de reprezentare cuvenit artei și memoriei, el se apropie chiar foarte mult, în anumite cazuri, de un spațiu sacru. Atitudinea reverențioasă căpătată observată, la majoritatea vizitatorilor este revelatorie pentru statutul încă mitic conferit muzeului. Or, contextul muzeal este cel care impune un respect cvasireligios față de locuri și opere. Iar această atitudine prinde rădăcini chiar în imaginarul muzeului, făcând din acesta atât un loc *de cult* cât și un loc *de cultură*. Obiect arhetipal (în sensul lui Mauss și al lui Godelier), acest musealia (adică încăperea muzeului) este o veritabilă „semiofora” (Kristof Pomian), obiect „transcendental”, al cărui sens este înțeles de toți și împărtășit de toți. Odată introdus în incinta muzeului, tot ceea

89
ce este expus e perceput ca cvasi-sacralizat; astfel, mai mult decât obiecte de cult, toate aceste lucruri devin obiectele însele ale cultului. Și acestea se întâmplă tocmai mulțumită a tot ceea ce ține de registrul scenografiei - tehnici de expunere - și contextului care va fi astfel creat, ca și efectelor induse în acest mod.

Contextul ritualic provine dintr-o operație produsă și împărtășită mental de protagoniștii săi. Bazându-se pe tehnici de punere în scenă însărcinate să mărească și să impresioneze, acesta va produce consens, conformarea la o ordine prestabilită, care se va regăsi legitimată și regenerată, în același timp, de această secvență ritualică.

5.2. De la „cadrul primar” la „cadrul transformat”

Tot ceea ce este primit este întotdeauna primit în funcție de regulile receptorului¹³⁴. Pentru ca perceperea contextului ritualic să nu fie aberantă - referitor la extrema sa teatralizare - se impune ca fiind necesară o schimbare de cadru mental

pentru actorii săi. Până la urmă, în timpul procesului ritualic, persoanele merg alături, însă nu percep ceremonia în același mod și nu așteaptă aceleași efecte. Astfel, în timpul ceremoniilor politice ritualizate sau în timpul marilor momente ritualice ale Festivalului de la Cannes, putem încrucișa în mijlocul dispozitivului ceremonial (pe Scări, de exemplu) persoane însărcinate cu securitatea ori curățenia. Chiar dacă sunt discrete și respectuoase, aceste persoane nu sunt deloc implicate în proces, pentru că ele nu se află acolo pentru asta, și pentru că nu sunt obligate să „joace jocul” și „să creadă în el”. Iar actorii ritualici „nu le văd” pe aceste persoane, pur și simplu, pentru faptul că ele nu sunt acolo pentru a fi văzute. Acest exemplu ne ajută să atingem dimensiunile noțiunii de cadru, așa cum a fost enunțată de Erving Goffman. Goffman 90

folosește un exemplu relativ similar, referitor la teatrul de păpuși japonez, unde tehnicienii în haine de lucru „se plimbă” pe scenă, fără ca acest lucru să-i deranjeze cumva pe spectatori; și, din această cauză, „hainele lor non teatrale îi plasează în afara subiectului”¹³⁵.

De fapt, modalitatea de înțelegere a secvențelor ritualice nu ține de domeniul „cadrului primar”, ci de cel al „cadrului transformat”, mai precis de cel al unui „cadru modelizat”. Această schimbare a. registrului mental îi va oferi ritului credibilitate și, în plus, eficacitate: această transformare ne permite să pătrundem serios într-un alt regim de percepere și de credință, cu deschidere spre posibilitatea unei eficacități simbolice. Iar contextul ritualic, în ansamblul său, ajunge până la a genera stări, modificate de conștiință, realitatea devenind simbolică și chiar simbolic performativă, din moment ce este capabilă să transforme această realitate.

Se confirmă astfel că de fapt, în virtutea unei anumite viziuni conform căreia totul se joacă în timpul ritualului, la fel ca și în cazul alegoriei regelui nud, subiectele persistă în a (voi) să-1 vadă pe suveran înveșmântat mirific, dispozitivul și contextul ritualice produc mental condițiile charismei și ale admirației, precum și conștiința unui moment istoric trăit și împărtășit de comunitate.

5.3. Resursele simbolice ale „performanței ritualice”

O obișnuință moștenită din metodologia filosofică îi impune cercetătorului din domeniul științelor umane și sociale să conceptualizeze cu orice preț obiectele asupra cărora își concentrează atenția. A le conferi o dimensiune abstractă, a le elibera de partea lor materială, iată o hotărâre regretabilă luată în condițiile impunerii ei de la început, în timp ce, adesea, aceste obiecte nu cer decât să fie considerate în accepțiunea 91

lor concretă, tangibilă, carnală, chiar: înțeles fiind faptul că, în această perspectivă, obiectele își exprimă toate sensurile lor, încă de la o primă lectură.

Astfel, se pleacă tocmai de la corp, când acesta este studiat *a fortiorim* cadrul ritului. Întrucât e de preferat să reconsiderăm faptul că ritul constituie pentru corpul celor care *participa la el* o experiență unică. Secvențele ritualice conțin, sublimează și subjugă în același timp aceste corpuri, ajungând până la a face din ele niște semne politice, pure simboluri, dotate cu un alt statut.

De altfel, a reconsidera specificitățile corpului ritualic înseamnă a subscrie la dorința lui Marcel Mauss: „inventarierea și descrierea tuturor utilizărilor pe care oamenii le-au dat și continuă să le dea corpului lor, pe parcursul istoriei și, mai ales, pe tot parcursul lumii”, înțeles fiind faptul că omul este cel care „întotdeauna și pretutindeni a știut să facă din corpul său un produs al tehnicilor și al reprezentărilor sale”^{*136}.

Am spus specificități ale corpului ritualic? Pentru a schematiza explicația, corpurile noastre își repartizează mobilitatea lor în câteva mari categorii de activități, luate în considerare și analizate, de altfel, de sociologi, antropologi, istorici și semioticieni: „noțiunile elementare” mai întâi, care în opinia noastră definesc secvențele de noțiuni, de deplasări elementare.

Apoi, activitățile de producție, dintre care, în primul rând, cele de muncă pentru toți acei mulți care se servesc încă de corpurile lor pentru a-și asigura subzistența. În final, activitățile din timpul liber și altele de divertisment: sporturi, activități turistice etc...

În același timp, sunt rare momentele în care corpurile se găsesc inserate în contexte simbolice puternice, care vor dramatiza, scenariza și pune în scenă gesturi, cuvinte și obiecte, până la a le acorda un alt statut pentru a le face performative. Așa se pornește întotdeauna de la contextul ritualic.

92

Ritul cere întotdeauna din partea participanților o demonstrație fizică, „crearea unei prezențe” (E. Scheffelin). Neputând nicicum să fie trăit într-o manieră abstractă, *in absentiae*, el impune o încarnare, fără de care nici o acțiune simbolică nu va putea fi atinsă. Întrucât, pentru a fi credibil, acest rit se impune a fi trăit, investit cu *interioritate*, cu o dublă valoare de altfel; „interioritate” a ritualului, printr-o participare activă și o integrare în „forma ritualică”, aceasta din urmă continuând și adunând participanții în calitatea sa de „*interioritate*”, fiind „jucată” și mai ales interiorizată. Cu o pronunțată dimensiune semantică, corpul ocupă așadar un loc central în cadrul întregului proces ritualic. Fără a putea fi reduse la unica lor dimensiune spectaculară și teatrală, gesturile ceremoniale, codificate prin însăși natura lor, produc efecte profunde asupra actorilor lor. Ne amintim că Blaise Pascal afirma „că trebuie să îngenunchem și să adoptăm gesturile credinței pentru a crede”.

Marcat din punct de vedere social, investit instituțional,

corpul este în aceeași măsură eminamente politic. „Raporturile de putere operează asupra lui o acțiune imediată; ele îl investesc, marcându-l, înălțându-l, chinându-l, obligându-l să participe la ceremonii, așteptând semne din partea lui”¹³⁷.

Am mai putea evoca și principiul ritului, reprezentat ca un „canal” prin care trebuie trecute formele de regenerare simbolică, pentru a ancora *Fizic* modificările de stări și de statute. În lucrarea sa *Formele elementare ale vieții religioase*, Emile Durkheim consacră secvențe gestualității ritualice care, în viziunea sa, nu se produce în van, ci departe de a fi așa, din moment ce ea ajunge până la „a întări conștiințele”.

Active din punct de vedere social, aceste gesturi reprezintă într-adevăr, public, raporturi care nu mai sunt supuse forței — demonstrația nu este decât mai puternică - însă mutate în acest canal ritualic, exprimând astfel un rang absolut al *ordinii* sociale, pusă în scenă într-un mod hiperbolic. În acest cadru, 93

fiecare dintre actori își enunță fizic și foarte emfatic statutul, funcția și poziția sa socială, în raport cu cea a altora.

Reverențele indivizilor antrenează deferența față de corpurile constituite. Funcțiile sunt redefinite fizic și nu doar juridic. Simbolurile (se) trăiesc veritabil, valorile se incarnează, dobândesc formă și consistență socială.

Trebuie înțeles sensul dominării permanente și aproape obsesive a corpurilor în cadrul riturilor, în special politice, de către această gestualitate extrem de codificată, care nu-i lasă niciun loc spontaneității. Se creează aici raporturi de dominare și de supunere, ca ipostaze ale aceluia balet ce definește funcțiile, exprimă fidelitatea suzeranului și confirmă rangurile și statutele. Cu cât individul este mai modest pe scara socială, cu atât trebuie să se supună, să îngenuncheze și, respectiv, să se prostorneze, în anumite cazuri, pentru a părea reverend os. *A contrario*, cu cât are mai multă importanță, din punct de vedere social, și instituțional, cu atât ocupă o poziție centrală, izolată, privilegiată și ridicată în cadrul dispozitivului. Sub acest aspect, în reprezentarea ceremonială, regii erau întotdeauna singuri în fața tuturor, în mijlocul *decorum-ului* și la înălțime, ca și președintele astăzi.

De fapt, actorii ritului trebuie să subscrie la o „performanță” după reguli imparțiale. Bazându-se pe o mediere care pune în valoare corpurile, această performanță își asumă rolul de a *juca* ceva, care îi servește drept funcție de a face vizibil, credibil și legitim. Este vorba despre ceea ce evoca Claude Levi-Strauss când afirma, în *L'homme nu*, că gesturile care compun activitățile ceremoniale intervin *in loco verbi*, înlocuind cuvintele. În viziunea sa, ritualul condensează sub o formă concretă și unitară procedurile care altfel ar fi fost discursive.

Noțiunea de *performanță* este împrumutată și teoriilor despre teatru și spectacol¹³⁸. Ea le aparține la un dublu nivel.

Mai întâi, o performanță este o acțiune artistică, ce își găsește
94

rațiunea sa de a fi tocmai în propria-i dimensiune evenimen-
țială, în caracterul său public mediatic, de bună voie
nonconformist (cf. performanțele celebre, denumite încă
happenings de Jackson Pollock, de exemplu, și prin extensie,
de tot ceea ce a fost denumit *pop art*).

Prin extensie, este vorba despre faptul că actorii de teatru
văd cum rolurile pe care le interpretează produc o influență
asupra lor. Într-adevăr, „a intra într-un rol” presupune ca actorul
să-și integreze „caracterul” psihologic și moral al personajului,
acel *character* „pe care îl joacă”.¹³⁹

În domeniul dramaturgiei, aceste transformări sunt într-
adevăr notabile, iar o activitate de pregătire psihologică trebuie
adesea să fie astfel orientată încât actorul să ajungă fără
probleme de la statutul de individ la cel de personaj. Fiecărui
îi corespunde o personalitate distinctă și nu putem trece de la
o persoană la alta fără a avea în vedere acest lucru.

Științele umane în ansamblul lor ar trebui să reevalueze
importanța noțiunii de performanță. Antropologii nu s-au
înșelat, în acest sens, acordându-i un loc central în numeroase
studii¹⁴⁰. Cât mai aproape de corp, ea contribuie la „crearea
prezenței” și la forța sa simbolică (știind că aceasta poate fi
intențională, în cazul unui rit sau chiar în cazul unei dramaturgii
teatrale, sau fortuită): *the expressive processes of strategic
impression management and structured improvisation through
which human beings normally articulate their purpose, situa-
tions and relationship in everyday social life*.¹⁴¹

Înțelegem *a fortiori* caracterul crucial al „performanței
ritualice”. „A juca rolul regelui, al președintelui, al *starului*, al
personalității publice, al judecătorului, al cadrului universitar,
cu seriozitate, în timpul unei inaugurări oficiale, este de o
importanță capitală, prin aceea că simpla intuiție a statutului
trăit din *interiorii* văzut de public, de asemeni) sau conștiința
vor decurge tocmai din împlinirea acestei performanțe. Este
vorba despre „a juca”, bineînțeles, însă acest joc ritualic
95

depășește cu mult simpla funcție ludică: astfel este întâlnit
„jocul profund” al lui C. Geertz, făcând „ca și cum” știind că
această adevărată simulare va exersa o acțiune simbolică.
Așadar, performanța ritualică se referă la înscrierea unei
funcții simbolice și dramaturgice în corp, care se regăsește
deviat și dotat cu o postură socială și instituțională; iar pentru
a părăsi această poziție este transformat. Investit și depozat
în aceeași măsură de voința sa, acest corp devine vectorul și
chiar instrumentul de simboluri care-1 constrâng, la fel de vii
ca și indivizii care participă la rit. Într-adevăr, gestică, „aparența
participanților, decorum-ul (adică dispozitivul) sunt concepute
ca niște valori care trebuie celebrate, sau ca niște mesaje
politice, științifice, artistice... pe care am vrea să le

transmitem"¹⁴².

Totul este să iei la figurat ceea ce se întâmplă în contextul ritualic; la figurat, adică *in fine* „la modul simbolic”. Astfel, cel care sacrifică nu ucide direct: el nu face altceva decât „să se preteze” la orânduiala ritului și la o ordine de o altă natură care nu reține sângele, ci sensul pe care îl degajă.

Performanța ritualică transcede astfel dimensiunea pragmatică a comunicării, pentru a conduce postura, gestul, cuvintele în punctul ultim în care acestea depășesc registrul funcționalului și al semanticii chiar, pentru a deveni pure simboluri care sunt cu atât mai eficace din punct de vedere social și instituțional.

NOTE

⁹⁵ Poziția adoptată aici ar putea fi numită „funcționalistă” în măsura în care funcțiile îi sunt atribuite principiului de ritualitate, funcții pe care societatea le-„ar activa” pentru a produce anumite efecte în sânul lor. Inteligența și complexitatea socialului autorizează, în același timp, mai multe grade și niveluri de lectură a faptelor așa cum este ritul. Iar aceasta ne permite să revenim, circular, la noțiunea de „fapt social total”.

⁹⁶ Georges Balandier, *Le Desordre. Eloge au mouvement*. Paris, Fayard, 1988.

⁹⁷ De asemenea, putem considera conceptul de entropie ca pe unul dintre fundamentele epistemologice și istorice ale teoriei informării, enunțată imediat

96

după încheierea perioadei dintre cele două Războaie Mondiale. Utilizată și vulgarizată de către Claude Shannon în „teoria sa matematică a informației” în 1948, noțiunea se definește, în contextul dat, ca fiind gradul de incertitudine al mesajului, în legătură cu o sursă emițătoare. Această entropie, cuantificabilă, măsoară prin intermediul unei unități binare, BIT-ului (*binary unit*), cantitatea de informație potențială a acestei surse. *Binaritatea* are legătură cu măsura informației. Or, practicile ritualice au redus această anomie, care este o formă de entropie socială.

⁹⁸ Trebuie, bineînțeles, să reafirmăm aici că împrumuturile la care recurg științele sociale, atunci când acestea sunt luate din științele considerate ca fiind „exacte”, posedă niște limite de natură metodologică și epistemologică. O dezbatere de fond, violentă și (prea?) larg mediatizată, s-a desfășurat în mediile intelectuale și se referea atât la fundamentul acestor împrumuturi, cât și la utilizările și abuzurile metaforei în literatura științifică. Cunoaștem deja deflagrațiile afacerii Sokal - întrucât despre aceasta este vorba — în sferele universitare.

Repetăm astfel că noțiunile de anomie și de entropie sunt utilizate aici, *păstrând toate proporțiile*. Dacă ele pot da seama în anumite privințe de realitatea unui mecanism prin a-i schematiza procesele, într-o optică funcționalistă, realitatea socială este mai complexă și chiar mult prea imprevizibilă pentru a se încadra în „scheme și în ecuații”.

⁹⁹ Homeostazia fiind tocmai principiul de autoreglare a mașinii cu aburi caracterizată printr-un înalt grad de entropie și care își regăsește echilibrul prin intermediul unui termostat, de exemplu.

¹⁰⁰ Această funcție a riturilor apare atât de evidentă, încât discursul de sens comun califică drept „ritualice” „TOC” („tulburări obsesionale de comportament”) și alte maniere compulsive, strict destinate să suprimă anxietatea, la indivizii afectați de aceste patologii.

¹⁰¹ Ne referim, în acest sens, la textul lui Julien Pitt-Rivers „Un rite de passage de la societate moderne: le voyage arien”, p. 115-130, în *Les rites de passage aujourd'hui*, sub coordonarea lui Pierre Centlivres et Jacques Hainard, L'Age de l'homme, 1986.

¹⁰² Jean Cazeneuve et Nicole Sindzingé, „Rite”, în *Encyclopaedia Universalis*, voi. 19, Paris, 1990, p. 64-71.

¹⁰³ Georges Balandier, *Le Pouvoir sur scene*. Paris, Balland, 1992, p. 71.

¹⁰⁴ Întrucât ritul - la care revenim adesea - conține și se străduiește să stăpânească ceea ce este puternic, *numinos*. Regele, ca și președintele sunt charismatici, în sensul că ei sunt investiți cu *numen* inerent puterii, apar chiar în timpul regimurilor lor bazate pe primatul raționalului, juridico-legal, în aparență. Iar riturile constituie tocmai un sistem în sine, suficient de bine organizat, pentru a arăta în același

timp această charismă, a o lăsa să fie întrevăzută prin a o pune în scenă și a o conține, demonstrând că este dominată în acest context precis. în anumit privințe, aceasta este o ipoteză girardiană care va fi prezentată pe larg în continuare.

¹⁰⁵ Sally Moore, Barbara Myerhoff, *Secular Ritual*, Van Gorcum, Amsterdam, 1977, p. 8.

97

¹⁰⁶ Wmkin, *Anthropologie de la communication*, Bruxelles, De Boeck, 1996, p. 90.

¹⁰⁷ Edmund Leach și Victor Turner semnalează rolul fundamental al riturilor ca vectori de „stockage”, de transmitere a informației, „simbolurile lor putând fi tratate ca niște unități de stocare care reunesc o cantitate maximală de informație”. A se consulta lectura și adaptarea pertinentă pe care Marc Abeles o propune în *Anthropologie de l'Etat*, capitolul „L'Etat en representation”, Paris, Armând Colin, 1990, p. 117 și următoarele.

¹⁰⁸ Citat aparținând lui Ward Goodenough, extras din lucrarea lui Yves Winkin *Anthropologie de la communication*, p. 9 (Bruxelles, De Boeck, 1996). Formularea exactă mai puțin aforistică decât adaptarea noastră este următoarea: „cultura este constituită din tot ceea ce trebuie să știm sau să credem pentru a conduce într-o manieră acceptabilă pentru membrii acestei societăți.”

¹⁰⁹ Michael Houseman, Carlo Severi, *Naven ou le donner a voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris, éditions du CNRS, 1994, p. 49-50.

¹¹⁰ Pierre Bourdieu, „Les rites comme actes d'institution”, în *Les Rites de passage aujourd'hui*, sub coordonarea lui Pierre Centlivres și a lui Jacques Hainard, Lausanne, L'Age d'homme, 1986, p. 207-208.

^{1,1} Bruno Karsanti, *Marcel Mauss. Le fait social total*, Paris, PUF, 1994, p. 18.

¹¹² Majoritatea marilor antropologi au preluat într-o manieră foarte profundă acest exercițiu, considerat a fi ca niște prolegomene la analizele lor. Să ne amintim de exemplu distincția esențială stabilită de Durkheim între riturile pozitive, care celebrează și cele negative, care interzic și acelea așa-numite piacularare, care exprimă durerea și lamentarea comunitare.

^{1,3} Pentru o interpretare antropologică a slujbei catolice, facem referire la Maurice Gruau, *L'Homme rituel. Anthropologie du rituel catholique français*, Paris, Metailie, 1999.

Aici, autorul studiază pe larg dimensiunea spectaculară a slujbei, într-un capitol denumit explicit „Dire, voir ou faire?”

¹¹⁴ în acest sens, ne referim la lucrarea lui Beirnard Moreau, *Protocole et ceremonial parlementaires*, Paris, L'Harmattan, 1997. Aici, autorul analizează evoluțiile și influențele reciproce ale tradițiilor diplomatice în lumea întreagă.

^{1,5} C. Bronberger, „Paraître en public”, *Terrain* nr. 15, Mission du Patrimoine, octombrie 1990, p. 8.

^{1,6} Marile sărbători organizate în Franța cam în ultimii 20 de ani, dintre care cele trei marcante au fost celebrarea Bicentenarului Revoluției Franceze, organizată de Jean-Paul Goude, ca și ceremoniile de deschideri ale Jocurilor Olimpice de iarnă de la Albertville și Cupei Mondiale la Fotbal, toate au pus în scenă universalismul, așa cum Franța își dorește să-1 poarte în lume încă din secolul luminilor. Această tematică dramaturgiei și ideologice a fost, de altfel, suficient comentată de către mass-media (presa scrisă, televiziune, comentarii în direct...) pentru a nu apărea ca evidentă, ci mai degrabă bună, din punct de vedere moral; și deci, dezirabilă, din punct de vedere social.

¹¹⁷ Marc Auge, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994, p. 101.

98

¹¹⁸ După cum au remarcat D. Dayan și Elihu Katz, nu s-a întreprins nici un studiu centrat pe „marile slujbe mediatice” care ocupă un loc din ce în ce mai important în procesul de legitimare a *star-system-ului* ca și pentru timpul programării.

Este amuzant de constatat la ce emoție și la ce comentariu mediatice au condus „absențele” artistei de comedie Sophie Marceau, în perioada Festivalului de la Cannes din 1999. în locul prestației foarte serioase așteptate - ea trebuia să desemneze oficial laureatul - actrița s-a bâlbâit, a râs în hohote, a făcut chiar mai rău decât „să strănute în timpul slujbei”, pentru a ne referi din nou la Durkheim și tocmai pentru că ea nu era „la înălțimea evenimentului”, actrița a provocat mai mult decât un scandal, o indispoziție generală pentru opinia publică și pentru mass-media, „afacerea” fiind apoi analizată abundant de către acestea. Această anecdotă confirmă negativ - când o problemă afectează buna desfășurare - dimensiune puternică și profund ritualică a acestor ceremonii mediatice de autocelebrare și de consacrare.

Atunci, oare de teama unei repetări sau dintr-un exces de luciditate actrița a opus

un veto formal redifuzării acestor imagini foarte prejudiciabile pentru imaginea sa, ajungând până la a amenința canalele de televiziune să refuze orice viitoare invitație dacă ele ar depăși această interdicție...?

¹¹⁹ Dispozitivul este un concept care are niște accepțiuni extrem de largi în vasta sferă a științelor sociale, după mai mulți autori începând de la J. F. Lzotard până la M. Foucault și de la L. Marin până la J. Davallon: dispozitiv mental, social, tehnic, simbolic... Folosim aici acest termen pentru a ne referi la caracterul deliberat material, spațial sau de organizare a riturilor. În același timp, este de la sine înțeles că această materialitate, care poate fi oricum, mai puțin plată, are niște mize de un alt ordin, politice, sociale și simbolice, într-o perspectivă antropologică.

¹²⁰ Emile Durkheim, *Les formes elementaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1979, p. 48.

¹²¹ Marc Auge, *Pom une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994, p. 89.

¹²² Această expresie este propusă de Jean Davallon, în *L'Exposition a l'œuvre. Mediation symbolique et strategies de communication*, L'Harmattan, Paris, 2000. Aici, autorul trasează o paralelă între spațiul muzeal, care își constituie obiectul său specific de studiu, și spațiile ritualice, cele două bazându-se pe un dispozitiv care *semiotizează* spațiul și care produc anumite tipuri de comportamente. În acest sens, analizele noastre se unifică și se străduiesc să deschidă și să aprofundeze interpretarea pe care o dăm contextelor sociale ritualizate ca spații de comunicare, în ansamblul lor.

¹²⁵ Pascal Lardellier, „Du lieu mythique a l'utopie mediatique. Une lecture anthropologique du Festival de Cannes”, *Recherches en communication*, nr. 12, „Anthropologie des lieux de communication”, 1999, Louvain-la-Neuve, p. 126.

¹²⁴ În timpul riturilor politice, pot fi prezente doar persoanele abilitate și sunt autorizate să se deplaseze de „partea bună a barierelor” care va avea parte de trecerea seminală, „miraculoasă” a personalităților politice. La Cannes, perimetrul

99

"1

importanța crucială a trecerii spațiale și fizice, el vorbea implicit despre rolul fundamental al experienței ritualice, care dobândește o dimensiune psihologică și mentală primordială.

¹⁴¹ Schieffelin E. L., „Problematising Performance”, în Felicia Hugues-Freeland (ed.), *Ritual, Performance, Media*, Routledge, Londra, p. 194-207, 1998.

¹⁴² Christian Bronberger, „Paraître en public”, *Terrain* nr. 15, Mission du Patrimoine, octombrie 1990, p. 7.

102

Capitolul HI

**RIT, MEDIERE, COMUNICARE **

1. DESPRE DESCHIDEREA SPECTRULUI

RITUALIC SPRE COMUNICARE

Este de preferat să reafirmăm, la o primă abordare, că cercetarea riturilor sociale și comunitare, care la o primă lectură sunt considerate obiecte antropologice, ocupă *de asemeni* un loc de seamă în câmpul cercetărilor din domeniul comunicării.

Ambiția noastră teoretică este tocmai aceea de a evidenția această dimensiune comunicațională¹⁴³ a riturilor comunitare, aplicând cercetării lor concepte provenite din științele informării și ale comuni carii.

În contextul de față este important să susținem acest aspect precis al ritului. Fără a vrea să adoptăm alura unui exercițiu de stil, între altele, și etimologic¹⁴⁴, această parte a lucrării va proceda la o cercetare progresivă a marilor rituri comunitare, reinterpretate în viziune comunicațională.

1.1. Despre rit ca practică și principiu de mediere

Ca spațiu și timp deosebit, ritul poate fi considerat un

context de comunicare „la un dublu nivel”: la cel al membrilor ritului între ei și la nivelul ansamblului acestora spre valori și reprezentări mitice: ceea ce impune ritul, în mod fundamental, ca un principiu de mediere¹⁴⁵.

Evident că mai întâi trebuie să ne amintim că ritul nu instaurează, inițial, un tip de comunicare, bazată pe o interacțiune între un emițător și un receptor, utilizând, în mod prioritar, un cod lingvistic. El depășește și transcede acest

103

model interpersonal clasic, pentru a aduce comunicarea la statutul său colectiv. „Ritualul este *conjunctiv*, întrucât el instituie o uniune (putem spune, în acest caz, o comuniune) sau, oricum, o relație organică între două grupuri (care se confruntă la limită, unul cu personajul oficiantului, celălalt cu o colectivitate de fidei) și care, inițial, erau disociați”¹⁴⁶.

Liminaritatea¹⁴⁷ constituie una dintre trăsăturile constitutive ale ritului, impunând-o în mod evident ca pe o practică de mijlocire. Iar în mișcarea amplă și paradoxală care le e inerentă, riturile separă și adună, în aceeași măsură: separare a spațiului și a timpului obișnuite, „profane”, prin intermediul unui dispozitiv material de circumscriere; apoi, adunare a comunității și punere în contact a acesteia cu valori sau personaje direct sărbătorite de rit. Aici putem evoca încă o dată principiul de comuniune.

Unicitatea ritului rezidă în faptul că el confirmă absența și vicarianța, reducându-le totuși. El purcede, într-adevăr, la o regroupare crucială a participanților săi și la mijlocirea lor spre idealuri. Acestea sunt multiple: poate fi vorba de un trecut originar și fondator, de un moment istoric originar, de o credință de sărbătorit¹⁴⁸. Acești „mari absenți” vor putea fi reprezentați prin simboluri, efigii, obiecte de cult (căci până la urmă este vorba de un cult, chiar dacă acesta este sau nu asumat), care favorizează medierea, făcând-o tangibilă, concretă.

Iar, în mod invariabil, ritul politic ține să instaureze și să instituie simbolic timpul perfect al originilor. În aceste momente istorice, grupul social se găsește pus în contact și pe aceeași lungime de undă cu o stare dorită, aceea originară, în timpul căreia comunitatea și membrii săi erau infailibili, compleți în raport cu idealul identității și al purității lor. Este vorba, bineînțeles, despre o realitate visată, dar pe care o disecăm cu ușurință, în special, în locul destinat atât tematicii rădăcinilor legendare, cât și vârstelor de aur, realitate care servește drept intrigă, drept discurs de însoțire, ca și drept bac-

104

kground festiv marilor celebrări ritualice, până când este înscrisă chiar în inima ritualului¹⁴⁹.

Liminaritate, mijlocire, mediere... Toți acești termeni care caracterizează ritul în mod ontogenetic ne determină să deschidem o paxanteză consacrată chiar acestei medieri.

1.2. Medierea - un concept vechi sau o paradigmă

nouă?

Abordăm acum unul dintre cele mai importante elemente teoretice și, fără îndoială, cel mai evanescent din epistemologia științelor informației și ale comunicării. Nu se poate nega faptul că medierea este la modă; ceea ce face ca cercetarea noastră să fie și mai complexă.

Această mediere cunoaște un viu interes în sfera vastă a științelor umane. Utilizat în mod tradițional în antropologie și în filosofie, conceptul a apărut recent în științele informației și ale comunicării. Iar acum depășește câmpul teoretic, pentru a-și exercita influența în domeniul politic și social, în calitate de „valoare-refugiu”.

În același timp, dacă medierea este fără rețineri incontornabilă, ea rămâne insesizabilă, fluxul accepțiunilor fiind încă accentuat de multitudinea adjectivelor care o califică și care îi declină sensul... Mediere tehnică, mediere culturală, mediere socială, mediere estetică, mediere simbolică... Ceea ce putem spune măcar este că locuțiunile care au această mediere ca rădăcină pătrată înfloresc în acest moment.

Folosirea încă incantatorie a termenului *mediere* nu maschează acest „negândit” care o caracterizează și acum, din moment ce impasul se regăsește aproape întotdeauna în definirea sa riguroasă, în justificarea teoretică și metodologică a utilizării sale.

105

Și prea puțini cercetători precizează dacă este vorba pentru ei de un concept-instrument sau de un concept-obiect. Putem afirma, ca o constatare, că studiile care utilizează medierea o fac pentru a redenumi, de fapt, prin intermediul ei, noțiuni care existau deja în alte discipline: mijlocire, operație simbolică, instituire, triadă, percepere...

Interesul medierii „constă în a gândi specific o problemă filosofică” (J. Davallon) și trebuie să-și păstreze importanța teoretică. Întrucât a-ți pune problema medierii se înscrie într-un context mai larg și, de asemenea, afirmă o necesitate: aceea de a scoate științele sociale și comunicarea dintr-un *praxis*, în scopul de a încerca să redea statutul lor de teorii ale cunoașterii; ceea ce ar consta aici în a efectua o întoarcere la sursele antropologice ale comunicării.

Plurală prin natura sa, noțiunea de mediere este susținută de dispozitivul, de performanța și de contextul ritului. Iar medierea își găsește eficacitatea socială pe un plan tehnic și simbolic, în aceeași măsură.

Medierea ritualică¹⁵⁰ produce, în același timp, mijlocire și integrare. „Medierea, dialectică între individual și colectiv, presupune astfel uitarea individualului pentru a pune în practică o formă colectivă a apartenenței.” Ea este „o instanță care asigură în... viața socială, articularea între dimensiunea individuală a subiectului și a unicității sale și dimensiunea

colectivă a sociabilității legăturii sociale."¹⁵¹ De altfel, pe tot parcursul procesului ritualic, indivizii pun în suspans ceea ce fundamentează identitatea lor, pentru a se vedea ridicați la rang de subiecte sociale, de actori instituționali și, respectiv, de persoane simbolice. Toți se ascund în spatele funcțiilor lor, sărbătoriți și legitimați de principiul ritualic. Și am putea considera că „dispozitivele ritualice funcționează ca niște medieri necesare acțiunii oamenilor asupra altor oameni: zeii sunt mediatorii și nu destinatarii definiți ai unei operații de relație între „vizibil”, „natural” și „supranatural”.¹⁵²

106

A considera riturile sociale ca pe o formă de dar/ contra-dar care nu a eliminat, sub nici o formă, dimensiunea agonistică, servîndu-i drept fundament, ne determină să reafirmăm primatul instanței simbolice în aceste forme de schimb și că funcția de mediere prevalează, context în care e preferabil să ajungem, pentru a reafirma termenii unui contract arhaic creat în spatele pompelor și teatralității diplomatice; pact care spune exact că ritul este în anumite privințe continuarea păcii cu alte mijloace..." Am înțeles darul pornind mai mult de la actori decât de la intermediarul care îi unește și îi separă, decât de la câmpul de intermediere pe care fenomenul simbolismului îl instituie și în care constă."¹⁵³

1.3. De la mit¹⁵⁴ la rit

În acest context, raportul dinamic întreținut de medierea ritului cu mitul merită să fie avut în considerare, cu rigurozitate. Căci, în mod invariabil, pe calea unei reprezentări de natură cvasi-sacră pe care ritul o mijlocește, chiar și când aceasta ia forma avatarurilor îndepărtate de orice formă de sacralitate, *a priori*. Politica este, în acest caz, un subiect predilect. Instituțiile ca și indivizii se construiesc opunându-se. Cu cât încearcă să desacralizeze Statul, cu atât esența lui sacră - sau măcar transcendența sa consubstanțială - se confirmă¹⁵⁵. Să ne amintim de sărbătorile revoluționare pe care Mirabeau își dorea să le instituie, în scopul de a înveșmânta Republica în fasturi, chiar din momentul când pompa regală a fost condamnată și înlăturată. Într-adevăr, „ritualul politic se alimentează din plin din acest mit. Din contră, e normal ca un cuvânt ritualic să aspire la crearea mitului”¹⁵⁶.

Riturile sociale și comunitare sunt susținute cvasi-invariabil de un mit fondator, iar domeniul politic este fecund în cazul acestor legende care îi conferă mister și grandoare. „Tradiția” care are întotdeauna ca scop principiul de ritualizate

107

trimite ea însăși, într-un mod sistematic, la iluștrii strămoși, la practici străvechi. Iar aceste mituri originare regenerează corpul social, „confirmă” credința, visată sau dovedită, în existența rădăcinilor comune și a unui destin împărtășit. Astfel, s-ar ajunge de la „corpul dublu” și de la originile divine la regalitate; sau chiar de la discursurile pe tema suveranității ale

teoreticienilor revoluțiilor.

Și, bineînțeles, eficacitatea simbolică a ritului, ca și afirmarea unei conștiințe comunitare depind de cideziunea grupului la aceste mituri fondatoare. „Narațiune cu caracter explicativ, mitul este în același timp și forța mobilizatoare, ceea ce nu avem voie să uităm. Funcției de restructurare mentală a imaginarului politic îi corespunde așadar, o alta - funcția de restructurare socială”¹⁵⁷. Or, contextul ritualic este propice suscitării acestor adeziuni, prin faptul că recurge la afectiv și la împărtășirea prin fuziune a emoțiilor colective. În ceea ce privește mitul, *anima*, din punct de vedere etimologic, realitatea și raportul dialectic pe care îl întreține cu medierea ritualică, el le permite idealităților sociale să se încarneze oarecum, pentru a dobândi o dimensiune istorică. Să reținem trei caracteristici esențiale ale mitului: „el analizează ceea ce se afla la origine, la început; prin calitatea sa de narațiune, el trimite la temporalitate și nu la aceea a unei succesiuni de evenimente istorice, ci la cea a unui timp fondator, de-a lungul căruia se stabilește o ordine; el este strâns legat de memorie, în măsura în care aceasta este o revelație care permite accesul la realități ascunse”¹⁵⁸.

De altfel, principiul ritmic care caracterizează sistematic ritul este mai puțin întâmplător decât ne-ar părea. Vestigiu de practici antice și sacre care s-au perpetuat înlauntrul său, el ar fi vectorul dinamic care articulează două temporalități, una utopică și cealaltă actualizată de rit și care beneficiază în primul rând de o încărcătură sacră. Întrucât și principiile de stabilire a

108
ritmului și a repetiției participă la transformarea ritului ca practică socială într-o practică simbolică.¹⁵⁹

Puternica dimensiune poetică inerentă narațiunilor mitologice nu exclude caracterul lor finalmente conformist; el se apropie, în acest punct, de rit, de asemeni foarte normativ. Așa se întâmplă și în cazul acțiunilor vrăciului sau ale *numenului* zeilor (acest gest liniștit care pecetluiește destinul oamenilor), cuvântul mitic care organizează lumea și o ierarhizează, conferindu-i un sens și o ordine, după exemplul ritului. Fatalist prin natura sa, mitul explică, dar și legiferează, în scopul de a face lucrurile acceptabile. În acest sens, miturile exercită o funcție dublă: explicând ordinea existentă în termeni istorici, ei o justifică dându-i o bază morală, prezentând-o ca pe un sistem care are dreptul ca fundament.

Psihanaliza și-a explicat foarte bine mitul și a împrumutat atât de multe mitologiei, dând acestor concepte împrumutate numele de complexe sau de legi; înțelegem, în acest mod, relația organică ce leagă ritul și mitul. Fiecare se prelungește în celălalt, iar medierea ritualică le pune în contact cu tipuri de narațiuni mitice, până la a le permite să ia o formă, să dobândească un corp și un volum, timp de câteva ore, în cadrul unui dispozitiv magnific, „pur”, de neatins.

Puternic impregnat și structurat de principiul de idealitate, ritul se sprijină, de altfel, întotdeauna, pe un decorum „perfect”¹⁶⁰, adică fără de cusur, care afișează aparențele purității și ale perfecțiunii, și care scenarizează tocmai narațiuni mitice. Acest ideal care se discerne în filigran, propriu majorității practicilor ritualice se referă la valorile comunității, dar mai ales, pe o scară mai largă, el trimite la o reprezentare a idealului acestei comunități.

Astfel, în momentul victoriilor și intrărilor regale triumfale, din Renaștere, ritul pune în scenă mitul originilor regale și urbane, înscriind regalitatea și cetatea în perspectiva

109
ideală a unui timp „anistoric”, armonios, virtuos. Instituțiile regale și municipale pecetluiau în timpul ritului un destin comun, grație forței simbolice a mijlocirii ritualice. Aceste instituții erau primele care beneficiau de acțiunea ritualică, fiind regenerate în urma acestui contact revitalizant - paranteză mai mult chiar decât istorică.

Mitul și ritul tind așadar spre o aceeași finalitate: ele procedează la o sublimare, la o idealizare eminamente structurată pentru comunitățile care le *performează*, în scopul de a-și regăsi integralitatea lor originală. Iar mediația ritualică își situează tocmai în acest punct eficacitatea sa simbolică: în a favoriza acest contact regenerant, această mijlocire benefică, ce permite comunităților să se reunifice, printr-o comuniune în creuzetul valorilor lor fondatoare.

1.4. Despre contextul ritualic

ca un creuzet de comunicări

La o primă lectură, ritul comunitar favorizează comunicarea socială, în sensul cel mai larg al termenului. El îi servește și drept „precipitat”. Putem într-adevăr considera că pregătirea colectivă și instituțională a ritului și apoi participarea la acesta, gestiunea „ritului de după” favorizează, în mod natural, interacțiunile sociale, contribuind la intensificarea lor. Riturile declanșează moduri specifice de socialitate, printr-o accelerare și o sporire a contactelor între diferiți actori. Formele liminarității deschid calea instaurării unei „anti-structuri sociale” - cea pe care Victor Turner o denumeste *communitas*. Astfel, legăturile se pot crea în afara ierarhiilor care se impun, în mod obișnuit, în cadrul grupurilor, ajungând până la a favoriza emergența comunităților, caracterizate printr-o tensiune emoțională extremă¹⁶¹.

Lectorul va înțelege că trebuie să lărgim accepțiunea noțiunii de „comunicare socială” cu un ansamblu de fenomene

110

și de procese extra-lingvistice, cărora ritul le servește drept creuzet.

După Georges Bateson, un observator exterior poate sesiza patru tipuri de comunicare: comunicarea intrapersonală, care se limitează la *seif*, comunicarea interpersonală care implică,

în mod obișnuit, două persoane, comunicarea grupală care reunește mai mulți protagoniști și, în sfârșit, comunicarea culturală, care adună numeroși participanți. Riturile sociale sunt chiar locurile predilecte ale acestei comunicări sociale, după modelul stadioanelor de fotbal, de exemplu, pentru Christian Bromberger (dar, într-un alt registru). Ele sunt catalizatori, vectori ai „comunicării integrative” (Ray Birdwhistell) care cristalizează raporturile, înmulțind ocaziile de interacțiuni spontane, de amestecuri sociale și culturale.

Există, în timpul ritului, o intensificare a comunicărilor, prelungite în sensul schimburilor și întâlnirilor... Contextul ritualic, ca accelerator al relațiilor sociale, „precipită” interacțiunile, din moment ce reunește un mare număr de indivizi. Fiind „în contacte strânse”, reuniți „în același scop” - spectacol sau celebrare - în acest context ei sunt, în mod natural, cu atât mai dispuși la schimbare, cu cât situația este mai festivă.

Creuzetul ritualic creează, așadar, o clocotire relațională, o efervescentă interacțională, moment social predilect, intens și privilegiat. „Sociopet” (după Edwan Hali), în mod esențial, Ț. el favorizează deschiderea spre celălalt, formele fatice, dar j primordiale ale legăturii sociale.

În același mod, o susținere de teză de doctorat, rit universitar prin excelență, favorizează de asemeni contactele, schimburile, deci comunicările între indivizi - membri ai juriului și persoanele care compun publicul - care, poate, nu s-ar fi întâlnit. Acest lucru nu împiedică eficacitatea simbolică a ritului să se manifeste din plin, dat fiind faptul că, în cazul Universității, puterea este ipostaziată de știință, care încearcă să fundamenteze legitimitatea.

111

Dintr-un punct de vedere teoretic, contextul ritualic oferă o deschidere spre raportul organic pe care îl întrețin noțiunile de informare și de comunicare. „Creuzetul ritualic” pune și impune primatul relației - adică al comunicării, ca act de „a pune în comun” - asupra conținutului, informația. Am putea chiar spune că aceasta este nulă, din moment ce tot ceea ce urmează să se întâmple este știut, este cunoscut dinainte. În timpul unei slujbe religioase, ca și în timpul unei vizite oficiale, numai ceea ce nu a fost prevăzut în programul de codificare a gesturilor va deranja și va provoca, poate, un scandal. Perpetuarea ordinii ceremoniale, perenizarea instituției, sunt funcțiile ritului și ale protocolului, texte provenite din tradiție, care au valoare de legi. Și întotdeauna, totul este organizat foarte formal pentru ca lucrurile să se întâmple așa cum *trebuie să se întâmple*, fără divergențe sau surprize majore.

A intra în acest context ritualic „înseamnă a intra într-un fel de orchestră”, a aparține grupului, pentru a nu-i servi decât ca funcție (instituțională) și, mai ales, ca relație celuilalt, în

marele corp comunitar. Și în aceasta rezidă unul dintre paradoxurile pe care ritul, în calitatea sa de structură socială, le conține și le reduce, relațiile rămân aici extrem de formale și totuși foarte intense.

De altfel, adoptarea unei viziuni semiotice ne-ar determina să afirmăm că un context ritualic este pur conotativ: în cadrul lui, nimic nu mai este funcțional, totul este simbolic. Numai spiritele rebele sau liniștite vor înțelege ritul „în forma sa inițială”, căci de fapt, nimic nu este dat „într-o [anumită] stare”, în manieră denotativă: dimpotrivă, totul este investit cu un sens superior, care decurge din interpretarea și/ sau observarea intuitivă a contextului; gesturile, obiectele, cuvintele nu sunt tocmai „ceea ce sunt”, ci producerea *in situ* a puterii lor de evocare, încă vectorizată prin punerea lor în rezonanță generală, 112

de către context și eficacitatea lui simbolică. Tocmai la acest sens se referea Turner, spunând că „simbolurile sunt moleculele ritualului”¹⁶².

De fapt, ritul este adevăratul moment al politicului: legătură de memorie, loc de adunare, ritul își propune să adune în el „maximum de sensuri în minimum de semne” (P. Nora), pe tot parcursul său; în acest mod, trebuie să amplificăm și să dramatizăm dispozitivul în scopul de a-1 face semnificativ la maximum, întrutotul conotativ. De aici provine principiul de „semiurgie” inherent ritului, ca teatralizare cu mare valoare simbolică, pe care societatea și instituțiile trebuie să și-o joace cu regularitate. Unica certitudine este aceea că semnificația se regăsește în imediat și în platitudinea aparentă a „ceea ce se întâmplă” pe scena ritualică. Căci performanța ritualică nu este realitatea, cu atât mai mult cu cât ea nu este un spectacol. Dincolo chiar de dimensiunea sa semantică, ritul apelează întotdeauna la eficacitatea simbolică, rațiunea sa de a fi. Conținut și relație, informație și comunicare, competență și performanță... Atâtea diade structurante în câmpul cercetărilor din domeniul comunicării care au totuși eco-ul și relevanța teoretică reală, aplicate analizei principiului ritualic.

1.5. A comunica și a se comunica

Pe parcursul ritului, instituțiile și grupurile se comunică; ce înseamnă acest lucru? Înseamnă că grupuri și protagoniști diferiți ai ritului oferă o imagine despre ei, care se va pereniza și care va rămâne întipărită în memorii și în imagini (cândva gravate și, ulterior, fotografice, televizuale, cinematografice...) ca o reprezentare idealizată; întrucât important este ca, timp de câteva ore, să îți ridici imaginea la un nivel pe care memoria instituțională și chiar și cea istorică îl vor reține.

113

Pentru a reveni de la această dimensiune colectivă la sfera instituțională, ne alăturăm din nou lui Erving Goffman și afirmării primatului „prezentării sinelui” în orice proces de comunicare. A comunica înseamnă, de fapt, a-i oferi o ima-

gine celui alt și a te baza pe o apartenență oferită, dintr-un punct de vedere fenomenologic. Ne amintim de postulatul goffmanian, susținut de Brown și Levinson, în viziunea cărora, în timpul schimbului, actorii interacțiunii aleg, în general, să nu atenteze la această apartenență pe care ne-o oferă celălalt. În opinia autorului, este vorba tot „despre a-ți crea o imagine favorabilă, fără a provoca „pierderea înfățișării” din ochii celui alt”. O formă de *stătu quo* și un „pact de neagresiune” se decretează în acest mod, fiind respectate tacit de protagoniști. Această atenție este încă exacerbată, în timpul secvențelor ritualice, în *mod oficial*.

În timpul vizitei oficiale, președintele, precum starul de la Cannes, dar într-un grad mai mic, top-modelul care încarnează emblematic casele de modă, ca și profesorul care prezidează juriul unei teze de doctorat - fiecare la nivelul lui - *oferea* o anumită imagine (fizică și morală) pe parcursul ritului. Într-un context oficial, această imagine va deveni prin extensie și/sau o funcție a instituției pe care o reprezintă. Ei nu mai sunt doar niște indivizi, ci acced pe tot parcursul ritului la statutul de arhetipuri. Apoi, aceste imagini vor fi păstrate și, ulterior, privite, în memorie și respectiv în fotografii ca amintiri și în narațiunile „mass-media ritualice”. Și, cu orice preț, e de preferat să ofere întotdeauna *aparența de demnitate*, fără a decădea, supunând ofensei mai mult decât propria persoană. Perioada contemporană are din ce în ce mai puțin scrupule, atunci când evocă eforturile dureroase și adesea disperate impuse președinților bolnavi de datoria lor de reprezentare. De la Georges Pompidou la Francois Mitterand și de la Ronald Reagan la Boris Elțin, lista șefilor de stat care și-au asumat „să fie la înălțimea” funcției lor, în public, este lungă și *a fortiori* în contextele protocolare și ritualice.

114

Tocmai în acest sens spunem că în timpul ritului, fiecare se comunică: dă o imagine a sinelui, nu ordinară, ci crucială, din moment ce aparența se substituie existenței sau, mai degrabă, o conține în întregime. Actorii ritualici trebuie să-și asume o datorie de aparență care implică, „mai mult decât pe ei înșiși, dar prin extensie, și „onoarea” lor și a instituțiilor pe care le reprezintă. Condițiile stricte de acces la rit (protocolul vestimentar, printre altele) ne confirmă întru totul acest fapt. Pe parcursul ritului, personalitățile nu încearcă, fără îndoială, atât să comunice (discursuri oficiale și rapoarte întocmite), cât să se comunice, transmitând o anumită imagine despre ele, fiind sublimite. Percepția globală a instituțiilor, tranzitează chiar în această imagine, pe care reprezentanții lor o oferă în public și, mai ales, în zilele noastre, prin intermediul mass-media audio-vizuale.

Acest primat al imaginii publice, în fuziune cu onoarea, cunoaște o genealogie veche. În acest mod, diversii „consilieri în domeniul comunicării” care măsoară în lung și în lat

culoarele ministeriale, nu sunt un „produs” al acestui sfârșit de secol, de apariție recentă. „Cu mult înainte de inventarea mass-media moderne umaniști, scriitori, poeți și artiști și-au propus să creeze în beneficiul suveranului o „imagine” destinată să-l fidelizeze în fața subiecților săi”¹⁶⁴.

Este un fapt pe care îl afirmăm cu tărie: să nu considerăm această „comunicare de imagine” ca fiind doar superficială și pragmatică. Activitățile de comunicare politică se realizează într-un context în care modernitatea și inovația, invocate fără încetare în sprijinul „strategiilor mediatice, nu ar putea să disimuleze continuități simbolice mai profunde”¹⁶⁵.

Și, în același mod, ritul instaurează relații directe între invitat și „publicul său”. Daniel Dayan evidențiază acest fapt, referitor la lucrarea „Le Pape en voyageur” care se adresează mulțimilor de pelerini, „pe deasupra capetelor episcopilor și cardinalilor” și chiar ale demnitarilor politici. Acest mod de

115

stabilire a relațiilor este unic, specific marilor rituri politice. Iar aceste întâlniri oficiale, care sunt de natură istorică, vor rămâne imprimate atât în memorie cât și în cărțile de istorie.

1.6. Avatarurile lui *potlatch*...

În spatele caracterului de conveniență și aproape afectat, aceste raporturi diplomatice sunt extrem de importante, întrucât aici se împletește un schimb de natură antropologică, asemănător unui *potlatch*, această supralicitare de sacrificiu, care caracteriza inițial economia relațională și simbolică a triburilor din partea de nord-vest a Statelor Unite și a Canadei. Știind că ele s-au organizat aici în jurul aparenței pe care fiecare din grupurile de protagoniști o *oferă* celuilalt, dar și în etalarea fastului care a avut nevoie de dispozitivul în care se desfășoară parada regelui, în deambulația președintelui, ca și în luxul și în costumele îmbrăcate din nou. Fiecare vrea să pară frumos, „măcar la fel de frumos ca și ceilalți”. Ne amintim că în timpul victoriilor renaștentiste, burghezii așezau pe pervazul ferestrelor lor tot ceea ce posedau mai prețios, veselă și obiecte din aur...

Or, avem impresia că această logică a *potlatch-ului* acționează la un nivel dublu: mai întâi, la nivelul protagoniștilor ritului unii față de ceilalți, din moment ce e important pentru fiecare să-și creeze o imagine bună *cu orice preț*. Dar de asemenea, și în special, acest lux ostentativ este oferit forței *numen-ului*, valorii celebrate de rit¹⁶⁶.

Sacrificarea în favoarea aparenței care se întâmplă în timpul ritului dobândește un sens simbolic puternic: eforturile pe care le implică acest „imperativ ostentativ” au tendința de a ipostazia și de a face efectivă o mijlocire, semănând, în acest context, cu sacrificiul consimțit forței *numen-ului* care tocmai s-a încarnat, în scopul de a preveni și de a calma posibila lor dezlănțuire. În domeniul puterii, e de preferat să acordăm

116

atenție acestei ipoteze, în ciuda faptului că în cadrul majorității culturilor, aceste mecanisme sunt acum inconștiente¹⁶⁷.

Și în raport cu această logică a schimbului simbolic, putem vorbi cu atât mai mult de „dar/contra-dar” care la origine se ofereau reverențios de către participanții la *potlatch* ca daruri de preț, în scopul de a dobândi și apoi de a-si păstra *prestigiul* în ochii celui alt; acest prestigiu ne conduce din punct de vedere etimologic la *iluzie*...

2. RITUL COMUNITAR, EXPRESIE

A UNEI MISTICI SOCIALE

2.1. «Comuniuni» și «încorporări» ritualice

Dincolo de toate aceste fapte de mediere și de aceste fascicule de interacțiuni, marile rituri sociale transcend efectele comunicării pentru a accede la stadiul *comuniunii sociale*, aceasta din urmă oferind o deschidere asupra temei „misticii comunitare”.

Cu toată rigoarea, avem impresia ca suntem pe punctul de a descoperi aici, într-o viziune teoretică, altceva decât o buclă metaforică, plecând de la *comunicări* pentru a ajunge, evident, la *comuniune*. Fără măcar să fi enunțat din nou că această comunicare socială ar constitui oarecum acel *necplus ultra*, alfa și omega ale oricărei forme de comunicare.

Întrucât, referitor la acest lucru, textele provenite din diferite tradiții, adesea antitetice - științifice și religioase, mistice și politice - se completează, au ecou peste secole și culturi, pentru a impune principiul „corporalității sociale” cărora riturile le dau formă. Rămâne de observat sensul și perenitatea acestor „complexe” ritualice.

Durkheim și în special conceptul său de „efervescentă” pot însemna o trecere către înțelegerea acestui obiect controversat. Iar operele despre care am putea considera ca „au făcut epocă” vor fi de asemeni utile¹⁶⁸.

117

Politicul este domeniul predilect al observărilor teoretice a „corpului mistic” și al comuniunii sociale. Tocmai la acest aspect se oprește studiul nostru de caz.

Or, dincolo de metaforele corporale¹⁶⁹, care rămân imagini cu limitele pe care acest lucru le implică, este clar că ritul politic își indică limpede originile teoretice prin acest principiu de comuniune¹⁷⁰.

Astfel, victoriile și intrările regale renașcentiste, modele ale riturilor politice, ale căror descendente îndepărtate sunt vizitele oficiale contemporane, pot fi considerate pe aceasta cale ca un vast rit de încorporare și de comuniune, adică de *punere* simbolică în *comun*.

Afirmarea acestui lucru conduce, la o primă lectură, la o tradiție de origine mistică, în contextul imaginar, dar și politic, al Franței din timpul Vechiului Regim. Accepțiunile politice ale „corpului mistic”, ale „corporalității sociale” și ale „încorporărilor ritualice” se află la originea împrumuturilor

limbajului teoretic al tradiție catolice. Hristos este într-adevăr adesea situat între un corp personal (*corpus personale*) și un corp mistic (*corpus mysticum*). Natura lui Iisus este canonic dublă, conținând și entitatea colectivă și mistică reprezentată de Biserică. Aceasta este corpul colectiv agregat în Hristos. Astfel, Sfântul Paul afirmă (Sfântul Paul Corinthieus XII): „18. Acum, Dumnezeu 1-a păstrat pe fiecare dintre membri în corp așa cum a vrut el. Așadar acum, există mai mulți membri și un singur corp." Această metaforă biblică este prezentă de asemeni la numeroși alți autori antici și a fost în mod natural adaptată statului și Principelui, într-un context istoric, în Franța din Vechiul Regim, unde domnea nepărtinit principiul monarhiei de drept sacru.

Aceste teorii au influențat atât de mult doctrinele și au pătruns spiritele într-atât încât am putea să ne întrebăm dacă, într-o anumită perioadă, folosirea metaforelor fizice relevă doar lirismul convențional al retoricii monarhice sau dacă ele au

118

prins suficientă consistență dogmatică pentru a se impune ca adevăruri¹⁷¹ în fața contemporanilor.

Principii teoretice în expresia lor concretă, metaforele societății în calitate de „corp social” s-au regăsit pe parcursul riturilor politice, așa cum sunt triumfalele intrări regale.

Victoriile Franței din secolul de Aur erau momente unice în raportul care lega suveranul de poporul său și, în mod particular, de orașele sale. Era vorba despre un rit de încorporare, din moment ce se asista la reuniunea, la *comuniunea* acestui corp, în același timp simbolic, politic și mistic, în restul timpului răzleț, și care își găsea astfel unitatea, pe calea mării defilări ritualice; trebuie știut faptul că înlăuntrul derulării ritualice specifice intrării se cuibărea un alt rit, care vedea ansamblul „corporărilor” înflorite, în forma ceremonială, de către rege, acest contact care marchează integrarea în corpul simbolic al Națiunii¹⁷². Astfel, în timpul intrării în Paris a lui Ludovic al XIV-lea, în iunie 1660, regele vede venind spre el, timp de mai multe ore, diferiți reprezentanți ai maselor, ai orașelor și ai „corpurilor constituite”, integrându-i mistic în corpul său prin contact ritualic.

De altfel, aceste rituri de încorporare, deopotrivă regresive și escatologice în spirit, se derulau în interiorul unui *decorum* care recrea Cetatea ideală. Prin suprapunerea acestui „dublu ideal” nu se realiza cu nimic mai puțin decât recrearea sau pur și simplu rejucarea în cetate a lumii originilor, prin imaginarea ordinii ei armonioase și, mai ales, s-a dori regăsirea - ori reintegrarea - unei comunități perfecte. În acest sens, putem afirma că un simbolism cosmogonic și insular înfloarește din această idealizare a tuturor cetăților, în timpul ritului politic: ele se închid printr-o reprezentare idealizată a lor însele și a comunităților lor, eliberate de „vicii”, complete în perfecțiunea lor. Toate acestea nu și-ar găsi validitatea decât în timpul

momentelor festive și ritualice, spațiu și timp ideale eliberate de timpul cotidian, care le-ar permite actorilor lor să acceadă la o altă dimensiune, istorică și chiar mitică.

119

Însă, această închidere a spațiului urban în el însuși, această circumscriere ceremonială nu este specifică riturilor politice: toate marile rituri moderne și contemporane - dintre care și Festivalul de la Cannes - își redefinesc astfel propriul lor spațiu. El separă în acest mod nu atât specificul sălii, cât puritatea de impuritate; și în final sacrul de profan. Și comuniunile ritualice fundamentează o *reunire* care îi permite lui „a fi împreună” să existe, să se alipească pentru a dobândi corp; și mai ales, să porcească la *regenerarea* societății. De altfel, analiza ar putea fi astfel condusă, plecând de la dimensiunea perfect *energetică* a acestor „efervescente” festive și ritualice¹⁷³. Regenerarea socială, re vitalizarea indivizilor și a comunităților pe calea fenomenelor de transă¹⁷⁴ sunt evocate cu regularitate de antropologii care și-au dedicat cercetările Africii. Iar aceștia operează adesea o distincție între *mana*, ca putere coborâtă din cer și *numen*- energie care urcă dinspre pământ.

În fiecare stare de fapt, comuniunea ritualică semnifică, înainte de toate, o vibrație colectivă și un magnetism de esență mistică. Emile Durkheim evoca, referitor la acest lucru, influența „dinamogenă” a religiei. Întrucât ritul „poartă în el o energetică, cea a realizării finalităților sale, ca și a satisfacerii dorințelor inconștiente, însă dinamica sa se exprimă mai ales prin catalizarea energiilor individuale, în beneficiul comunității mai mult sau mai puțin restrânse în care se exprimă. În cadrul acesteia ritul este integrator”¹⁷⁵.

Prin intermediul ritului, emoțiile individuale se catalizează așadar într-o emoție colectivă, garantă a transformărilor instilate în corpul social; prima dintre ele, cea mai mică, este de a exacerba conștiința apartenenței la comunitate, de a fi integrat, incorporat din punct de vedere social, de a exista împreună.

În același timp, se întâmplă ca ritul să nu mai funcționeze degeaba, într-un mod sistematic, oricare ar fi eficacitatea simbolică pe care i-am conferi-o.

120

Prima regulă de validare a „efervescentelor ritualice” ne determină să considerăm că oamenii iau parte la ele fără a fi constrânși. În scopul de a-și legitima instigatorii, de a-și regenera comunitatea, trebuie ca acestea și fiecare dintre membrii lor să participe la rit la modul absolut. Acest sondaj nu a fost niciodată realizat, el analizând la „figuranții” marilor manifestări totalitare gradul de credibilitate și de legitimitate pe care îl acordă la ceea ce li se cere „să joace”. Este clar că unii dintre ei. sunt acolo pentru că au fost constrânși. Însă, esențialul, pentru autoritățile care le acordă prezența, este

tocmai ca ei să fie prezenți, deci ca ei „să-si joace rolul”, păstrând aparențele. Căci, dincolo de toate acestea, participarea la rit, acceptarea regulilor lui, chiar prin constrângere, înseamnă *de facto* supunere și apartenență. Aici, putem revela violența fizică și pe cea simbolică, ce i se suprapune adesea primeia¹⁷⁶. Folosit cu finalități pragmatice, impus participanților depreciați la rang de figuranți, ritul poate eșua sau poate face mare vâlvă, transformându-se astfel într-un val ceremonial și, respectiv, în folclor „fără suflet, în anumite cazuri. Însă esențialul, în ochii instigatorilor, este adesea ca performanța ritualică să aibă loc, să se producă”.

2.2. Despre rit ca nostalgie a „părții-lipsă”

În spatele formelor culturale ale participării ritualice, dincolo de idealurile de comuniune socială, exprimate în timpul ritului (pe care l-am putea identifica drept sentimentul colectiv de comuniune de origine masonică¹⁷⁷ din anumite tradiții ezoterice), distingem invariabil nostalgia unei transcendențe¹⁷⁸ evanescente, ca și a cuceririi unei „părți-lipsă”. Și, întotdeauna, marile rituri comunitare par să ezite între caracterul lor regresiv și obsedanta aspirație spre perfecțiune, spre exprimarea unei idealități care le caracterizează mereu.

121

Este oare util, în acest punct, și chiar rezonabil să încercăm o incursiune în câmpurile controversate ale psihologiei colective? Aceasta se poate dovedi prețioasă, utilizată foarte circumspect, dacă avem în vedere sfatul lui Georges Devereux, care, în lucrarea sa, *Tratat de etnopsihiatrie generală*, cerea aplicarea conceptelor la faptele care întrețin raporturile strânse cu psihologia, din punct de vedere social.

Or, dincolo de dimensiunile lor antropologice, sociologice și politice, evidente, marile rituri sociale studiate aici întrețin un raport predilect cu această psihologie, în măsura în care accepțiunile sale individuale și colective se regăsesc puse la contribuție în timpul marilor rituri comunitare.

Acestea constituie, de fapt, niște reuniuni excepționale de indivizi care aparțin aceluiași corp (urban) și care ar înlocui momentan „idealul sinelui” (după frazeologia freudiană), confundându-1 într-o aceeași persoană. Înțeles fiind faptul că „mulțimea primară este reuniunea indivizilor care și-au înlocuit Idealul Sinelui cu un același obiect, ceea ce are drept consecință identificare propriului lor Sine”¹⁷⁹ în persoana celui care se află în fruntea reuniunii.

Comunicarea socială ce caracterizează marile rituri ar reprezenta deci identificarea participanților cu un corp global, care ar permite „să se guste prin anticipare (sau, mai degrabă, printr-un fel de realizare halucinantă a dorinței) bucuria regăsirilor Sinelui cu idealurile despre sine. Grupul este, în același timp, Șinele, obiectul primar și idealul Sinelui, care se confundă în sfârșit”¹⁸⁰. Acest lucru necesită în același timp renunțarea temporară a indivizilor, care constituie grupul, la

idealul lor despre Sine, în favoarea unui ideal colectiv, încarnat de invitatul charismatic, în acest context precis. Printr-un fel de transfigurare, invitatul charismatic, dotat cu puteri extraordinare, ar realiza în timpul ritului o fuziune tautegetică, o coincidență a mitologiei cu istoria, a idealurilor de fericire și de eternitate ale grupului, care în acest context, dobândesc brusc o formă.

122

S-ar produce astfel, o formă de proiectare a individului spre această locație prestigioasă, dar mai ales, un transport și un extaz (din punct de vedere etimologic, *o ieșire din ființă*) într-un corp social cu totul puternic, reunit în mod excepțional și care conține, strânge și protejează mulțimea ritualică, ce posedă, simbolic și chiar foarte concret, un caracter uterin.

„Astfel, în cazul fascinației, ceea ce se pune în joc este posibilitatea oamenilor de a se pierde într-o ființă (purtătoare a unei religii, a unui mit, a unei ideologii) și de a se regăsi în ea; prin fuzionarea intimă cu ființa fascinantă, individul părăsește forma sa corporală, șinele său se dilată.”¹⁸¹ Însă, toate acestea rămân în domeniul ipotezei, fără altă administrare a dovezii, în final, decât mărturia, imperfecta prin natura sa, fiind pudică sau exaltată. Sau, inițial, experiența acestei uitări de sine și a acestei ridicări „a ființei în grup”, pentru cei care au trăit-o și pot atesta această euforie și siderare istorică.

De la o astfel de lipsă și de la psihologia colectivă, la semiotica literară... reluând această temă a cercetării patitnice > a completitudinii și a perfecțiunii sale de către grup, Louis Marin ne amintește în frumoasa sa alegorie a „uzurpatorului legitim”¹⁸², că lucrul cel mai important, până la urmă, pentru comunitatea dezmoștenită este ca cineva să sosească, să se încarneze și să emblematizeze brusc puterea. În acest mod, acest „vid al centrului”, trăit ca o lipsă teribilă, mutilanta este, din fericire, umplut. Ce mai contează atunci persoana, prevăzut fiind faptul ca cel care apare este văzut și va regenera corpul social, încarnând sublim și fulgerător chintesența comunității¹⁸³.

Iar, dacă această persoană providențială îndeplinește fără tocmeală misiunea așteptată din partea ei, dacă este pătrunși intuitiv de importanța venirii sale, ea aduce până la urmă mai mult decât uzurpă și trebuie, din această cauză, să fie și avută în nu blamată. Invitatul este, așadar, *miraculos*, charismatic, aM

123

prin condițiile apariției sale, cât și în viziunea **celor care îl** așteptau și îl sperau în secret.

După toate acestea, cât de important mai este că el e un „uzurpator legitim”...

La fel ca și broasca din savuroasa fabulă a lui La Fontaine¹⁸⁴ care devine regină pentru că, surorile ei, saturate de un stat democratic, așteptau doar ca cineva să vină de aiurea

{*omnipotestas ab alio*) - și, *a fortiori*, „de sus” - comunitatea aștepta ca cineva să vină și să se arate.

Epoca noastră nu ar trebui să privească circumspect manifestările ritualice care perpetuează „mulțimile” ce favorizează efervescenta colectivă spre formele Marelui-Tot comunitar.

Regresie socială? „Iluzie grupală”¹⁸⁵? întrebările rămân deschise. Întoarcere circulară la constatarea faptului că marile rituri sociale cunosc o rarefiere, în detrimentul unui individualism care întârzie să-și dovedească pretensele binefaceri; și, încă, sportul sau muzica (mari competiții internaționale, concerte și recente *rave-parties*) readuc la ordinea zilei - și cu ce forță! - principiul marilor sărbători comunitare care tind să se ritualizeze și pe care Durkheim le denumea într-o anumită măsură încă de la începutul secolului: „va veni o zi în care societățile noastre vor cunoaște din nou momente de efervescență creatoare, când se vor naște noi idealuri, se vor degaja noi formule, care vor ghida pentru o perioadă umanitatea și, odată trăite aceste momente, oamenii vor dovedi necesitatea retrăirii lor din când în când, la nivelul gândirii, adică necesitatea întreținerii amintirii sub forma sărbătorilor care o vor reanima cu regularitate.”¹⁸⁶

În acest sens, extraordinara admirație pe care au provocat-o recente victorii franceze la Cupa Mondială și la Campionatul European de fotbal, este mai puțin anecdotică decât ar putea părea. Păstrând formulele clasice și milenare ale veseliei populare ritualizate - pe calea defilărilor triumfale,

124

a multiplelor sărbători publice, a recepțiilor oficiale - aceste victorii au provocat un val de euforie deloc comun, într-o țară ca Franța, despre care se spunea înainte că este atinsă de „sinistroză”. Ele au produs mai ales o renaștere perceptibilă a legăturilor sociale (depășind clivajele obișnuite de clasă, de vârstă, de origine etnică, de sex) și o reafirmare a identității naționale și a „apartenenței patriotice”. Toți observatorii patentati, institutele de sondaje, cronicarii și sociologii și publicitatea nu au fost chiar ultimii care să ia parte la sărbătoare. Or, dincolo de această culegere de lauri, cu adevărat istorică, dată fiind sărăcia în trofee care caracteriza odinioară sportul francez, punerea în formă a veseliei populare prin aceste sărbători fastuoase, care seamănă atât de mult cu „efervescențele” durkheimiene, veselie ce a regenerat țară, agregând în acest elan zecile de milioane de persoane; reafirmându-și, mai ales, conștiința lor de a exista împreună, „de a fi cu” și de a fi mândru din această cauză.

Exultare colectivă, exaltare națională... Este o țară care s-a regăsit astfel, la doi ani interval (între 1998 și 2000) „transportată deasupra ei însăși”, pusă în contact cu sfere istorice cărora le pierduse sufletul, acela mitic, al zeilor mitologici¹⁸⁷... anumite spirite triste au putut să facă haz de ea

sau să deplângă această apariție postmodernă a anticei *panem et circenses*. Cert este că toate sferele societății îi cunosc secretele în cele mai mici amănunte.

În orice caz, „societatea nu constă numai în a *exista, prin* transmitere, *prin* comunicare și putem spune, cu siguranță, că ea continuă să existe în transmitere și în comunicare. Există mai mult decât o legătură verbală între cuvintele „comun”, „comunitate” și „comunicare”. Oamenii trăiesc în comunitate în virtutea lucrurilor pe care le au în comun; iar comunicarea este modalitatea prin care ei ajung să posede lucruri în comun”¹⁸⁸.

125

Medierea ritualică oferă chiar o deschidere spre producerea condițiilor acestei țesături ritualice constituite din „eu”-ri și „noi” pentru a realiza punctual accesul la comunitate, la acea *communitas* visată de Victor Turner și Martin Buber¹⁸⁹, „moment în timp și totuși în afara timpului, în Interiorul și dincolo de orice structură socială”.

Între comunitate și comunicare și între mediere și comuniune există mai mult decât un numitor comun din punct de vedere etimologic. În sânul acestui câmp semantic și conceptual, rezidă un fascicul de sensuri și de simboluri, în pliurile căruia se regăsesc, fără îndoială, arcanele legăturii ritualice.

Acest demers interdisciplinar nu ar putea să nu dea de gândit referitor la faptul că antropologia este „solubilă” în comunicare; că nu se consideră, nici măcar *a contrario*, că proiectul nostru teoretic se înrudește cu sacrificiul acestei comunicări. Riturile comunitare analizate aici sunt, bineînțeles, mai întâi, obiecte antropologice. În același timp ele constituie, *de asemeni*, creuzete de comunicare socială cu totul orchestrale, saturate de interacțiuni, precipitând raporturile interpersonale, catalizând comunicările instituționale, traversate de efecte de medieri simbolice puternice și caracterizate *in si tu, in vivo*, de „mulțimi” rezultând din comuniuni care asigură echilibrul relației sociale și al conținutului simbolic, care se bazează pe intuiția unui destin comun.

Nu ne îndoim de faptul că aceste rituri încearcă să stabilească forme de comunicare de altă natură, cu forțe difuze și adesea inconștiente, pe care decorum-ul ritualic le onorează și le conține, în același timp.

Ritul asigură, în special, o inestimabilă misiune de transmitere: el transmite coduri culturale, norme sociale, legitimitate, cunoștințe care trebuie să fie încorporate pentru a [deveni eficace. Ritul este, în mod esențial, o formă culturală

126

garantă a perenității comunităților și a instituțiilor, cărora le oferă posibilitatea unei înrădăcinări istorice, ca și instilarea ordinii¹⁹⁰ și a echilibrului în raporturile sociale.

2.3. întoarcerea la Orchestră...

Să revenim, în scopul de a încheia acest capitol consacrat podurilor aruncate de rit între antropologie și comunicare, la atât de fecunda metaforă a Orchestrei, emblematică pentru școala de la Palo Alto și pentru toate lucrările înscrise în curentul „Noii comunicări”.

Despre ce tip de orchestră și despre ce tip de muzică este vorba de fapt? Nu. putem fi siguri că aceste întrebări au mai fost puse vreodată. Cu cât par mai ciudate, răspunsurile ne vor permite să încheiem această parte în mod *armonios*, din punct de vedere teoretic¹⁹¹; chiar dacă spontană, naturală și aparent improvizată, comunicarea interpersonală de la Palo Alto ar putea să fie oarecum apropiată de ceea ce *așa-numiții jazzmen* denumesc un „boeuf”¹⁹², comunicarea socială și ritualică, așa cum ne-am străduit să o analizăm aici, se înrudește cu o simfonie, cântată în public, într-o sală frumoasă de gală, de o orchestră bine costumată, pregătită cu grijă, ruptă de regulile riguroase ale interpretării colective.

Pe de o parte, o improvizație care respectă gamele pentru a fi întotdeauna „în ton”, văzând cum nici unul dintre muzicieni nu poate face nimic fără ascultarea, privirea și acompaniamentul celuilalt. Pe de altă parte, un ansamblu sau toate sunt acompaniate pentru ca o singură impresie generală să reiasă și să se impună - simfonia - și aceasta în ciuda soliștilor, care părăsesc orchestra cu acordul său pentru a reveni mai bine în sânul ei, ca într-un mare corp colectiv... Și totul se organizează, de această dată, sub egida binevoitoare și paternală a unui șef (adesea charismatic...), chip și suflet ale acestei orchestre, care îi face față, simetric, în timp ce el este (ca și

127
regii sau președinții...) în centru și la înălțime și el dă, prin prezența și prin privirea sa, mai mult decât un sens, o viață, orchestrei... Similitudini flagrante și tulburătoare ale comunicării în calitate de sistem cu muzica, și ale orchestrei cu ritul.

Și, de la orchestră la comunicare, de la armonie la înțelegere, de la muzică la simboluri, se stabilesc, până la urmă, mai mult decât niște analogii: evidența unei alegorii judicioase și fecunde, suficient de puternică din punct de vedere teoretic, pentru a accepta să fie deschisă, adaptată, prelungită, fără a-și pierde sensul sau adevărul profund, ci, dimpotrivă, îmbogățindu-le...

NOTE

¹⁴¹ Această reinterpretare comunicațională nu își datorează cu nimic eficacitatea și pregnanța conceptelor antropologice în mod tradițional aplicate riturilor. De altfel, Marc Abeles afirmă, urmându-l pe Leach „aceasta înseamnă că problema comunicării cate prezintă în încercarea antropologică asupra ritualului” (autorul însuși subliniind cuvântul *comunicare*). *Anthropologie de l'Etat*, Paris, Armând Colin, 1990, p. 119.

¹⁴⁴ Yves Winkin susține validitatea acestei încercări, demonstrând continuitatea și contiguitatea care există între comunicare și comuniune: „până în secolul al XVI-lea, a comunica și comunicare erau așadar foarte aproape de comuniune

(împărtășire) și a *împărtăși*, termeni foarte vechi proveniți din *comunicare*." (Y. Winkin, *La Nouvelle Communication*, Seuil, 1981, 2000, p. 14)

Cu aproape 20 de ani mai târziu, același autor insistă și însemnează, din moment ce demonstrează și etimologic {„*Munus*... De l'etymologie comme heuristique", *MEI*, „Histoire et Communication" sub coordonarea lui Pascal Lardellier, L'Harmattan, 1999) că, atât conceptul cât și practica de comunicare posedă origini puternic antropologice; și că importanța darului/ contra-darului în analiza acestei comunicări a fost puternic minimizată până acum, în profitul schemelor de origine tehnică sau modelelor de obediență lingvistică și psihologică.

¹⁴⁵ După cum am evocat în mai multe reprize, într-o manieră generală, riturile își propun să se pună în contact cu forțe de un alt ordin, transcendente prin natura lor, ca și cu niște sfere cosmice care garantează armonia dintre micro- și macro-cosmos. Se întâmplă de la sine ca această funcție, primordială în societățile tradiționale și în alte sfere culturale decât a noastră, să nu mai fie explicită, asumată ca atare în era occidentală. Astfel, „în riturile religioase chinezești din secolul al

128

XIX-lea, obiectivul este acela de a menține și de a reînnoi comunicarea și integrarea ordinii umane încarnate de suveranitatea imperială cu forțe cosmice, de natură și de spirite, grație rugăciunilor și ofrandelor." Marianne Bastid-Bruguier, în *Le Protocole ou la mise en forme de l'ordre politique*, sub coordonarea lui Yves Deloye, Claudine Horoche și Olivier Ihl, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 72.

¹⁴⁶ Claude Levi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Pion, 1962, p. 46-47.

¹⁴⁷ într-o accepțiune antropologică, liminaritatea reprezintă faptul de a fi în prag (*limeri*), la limita, frontiera dintre două situații.

Utilizăm cuvântul liminar după modelul anumitor antropologi de expresie franceză, însă utilizarea cuvântului *liminal* ar putea de asemeni să fie acceptată, ca traducere literară a termenilor lui V. Turner.

¹⁴⁸ Ritul ar desemna o acțiune prin care oamenii se adresează altor oameni și „nu neapărat” zeilor. Prin intermediul ritului, societățile căutau în exterior ceva care lipsea din grup; se sărbătorea astfel grupul însuși și partea sa mistică, după ipoteza durkheimiană.

¹⁴⁹ În acest context, ne referim de exemplu la capitolul nostru „Les rivages d'Utopie. Le Festival de Cannes comme terre mystique et âge d'or postmoderne", p. 325-338, în lucrarea *Territoires sous influences*, nr. 2, sub coordonarea lui Nicolas Pelissieret Dominique Pages, Paris, L'Harmattan, 2001.

¹⁵⁰ Mediarea ritualică este susținută printr-o mediere tehnică, constituită dintr-un decorum, dispozitivul delimitând inițial timpul ritualic și spațiul său; apoi, este susținută printr-o mediere simbolică, care instituie un context particular. Ea este în acest sens rezultatul „vectorizat” al acestei duble mediații, pe care se bazează pentru a produce „mijlocire” și legitimitate.

¹⁵¹ Bernard Lamizet, *La médiation politique*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 364.

¹⁵² Marc Auge, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris, Aubier, 1994, p. 43.

¹⁵³ Alain Caille, *Anthropologie du don. Le tiers-paradigme*, Paris, Desclee de Brouwer, 2000, p. 91,

¹⁵⁴ De altfel, mitul împreună cu ritul reprezintă o temă care este garantă a împrumutului, atunci când mitul este legat de analizele politicului din Occidentul nostru raționalist. Dacă prezintă interes pentru etnologii și istoricii Antichității (J.-P. Vernant, M. Detienne...), se justifică faptul că este expresia unei „gândiri sălbatice” puerilă și retrogradă orânduită prin intermediul folclorului în numeroase științe umane.

Claude Levi-Strauss era foarte conștient de acest lucru, în așa fel încât a luat ca motto pentru lecția sa inaugurală la College de France o punere în gardă, aproape tandră, contra formelor superstiției {*Anthropologie structurale deux*, Paris, Pion, 1976).

¹⁵⁵ Analizele de tip marxist nu pot decât să subscrie la principiul unui Stat sacru prin natura sa. „Eu personal cred că evoluția viitoare a umanității la apariția acestor lupte va produce dispariția a două realități legate între ele, religia și Statul, prin desacralizarea raporturilor sociale și în același timp prin suprimarea aparatelor de reprezentări statale, întrucât Statul nu se putea naște fără a fi sacru”. Maurice

129

Godelier, *Communications*, nr. 28, „Ideologies, discours, pouvoirs”, Paris, Ed. de EHESS, Seuil, 1978, p. 27.

¹⁵⁶ jyj_{arc} Auge, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994, p. 102.

¹⁵⁷ R. Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seini, 1986, p. 181.

¹⁵⁸ Georges Balandier, *Le Desordre. Eloge au mouvement*, Paris, Fayard, 1988, p. 24-25.

¹⁵⁹ „A world wholly demystified is a world wholly depoliticized”, Cliford Geertz, „Centers, Kings and Charisma”, p. 158, citat de Edgar Muir, *Civil Ritual in Renaissance Venice*, Princeton, 1981, p. 72.

încă din 1936, Malinowski afirma în *The Foundations of Faith and Moral*, că mitul conține o încărcătură socială, că el se transformă prin intermediu) ritului într-un instrument al puterii.

¹⁶⁰ Curat și chiar „imaculat” (deci fără urme), ordonat, simetric, el (de)monstrează ostensibil exteriorul, manifestându-i semnele convenționale într-o manieră ostentatorie. Puritatea și perfecțiunea dobândesc un statut semiotic-, acestea nu sunt niște stări, ci niște semne ale victoriei, niște valori expuse de dispozitivul ritualic.

¹⁶¹ Ne referim la Victor Turner, *Le phenomene rituel. Structure et contre-structure*, Paris, PUF, ediția franceză în 1990.

¹⁶² „Syntaxe et symbolisme d'une religion africaine”, în *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, sub coordonarea lui Iulian Huxley, 1971, Paris, Gallimard, p. 76.

¹⁶³ Nu întâmplător folosim verbul *a oferi*, întrucât el trimite la noțiunea de dar. Paradigma darului / contra-darului ritualic provin dintr-un „miracol”, cel al unei apariții, al unei încarnări.

¹⁶⁴ Roy Strong, *Les Fetes de la Renaissance. Art et Pouvoir*, Solin, 1991, p. 40.

¹⁶⁵ Marc Abcles, *Anthropologie dupolitique*, Paris, Armând Colin, 1990, p. 270. (continuare de la nota 165)

La începutul și la finalul cărții *La Television ceremonielle*, Daniel Dayan și Elihu Katz își pun îndelung cititorii în gardă în legătură cu procesele timpurii făcute imaginii publice și sociale. Aceștia spun că nu îi urmează pe Filosofi care, de la Platon la Habermas, nu îi acceptă pe cei care fac dovadă de aparență sau îi afirmă pur și simplu necesitatea. Întrucât această instanță a aparenței și acest imperativ de aparat trebuie de fapt considerate ca o dată antropologică majoră, încadrându-se din mai multe privințe în paradigma darului - dacă alăturăm aceste *aparențe ritualice* principiului de potlatch și unui schimb circular care tinde să producă legătura socială.

¹⁶⁶ Mauss, discipolii și toți comentatorii au relevat caracterul agonistic al formelor simbolice ale schimbului. Cuvintele și expresiile ce caracterizează de obicei darul, prezentul și ospitalitatea sunt, de altfel, elocvente, administrând o manieră de a dovedi etimologic afirmând întotdeauna *tensiunea* care caracterizează acest dar: *a avea obligație* față de cineva, *a primi*, nediferențiat un lucru sau o persoană, *a răspunde la /e/* după o invitație, a proclama că „A trebuie să se revanșeze!”, ceea

130

ce în germană este denumit explicit *revanchieren*, până la cuvântul din aceeași limbă *Gift*, care semnifică în același timp cadou și otrăvă... Ce să mai vorbim despre cuvântul portughez *obrigado*, foarte explicit în acest sens, care semnifică nediferențiat *mulțumesc* și *sunt constrâns*, chiar *obligat*.

Lista ar putea fi continuată cu aceiași termeni care afirmă că schimbul este întotdeauna ambivalent, și că nu se reduce nicicum la natura lui *a priori pacifistă*. Maurice Godelier rezumă acest imperativ circular pe care se bazează legătura socială, așa cum este ea enunțată de Marcel Mauss printr-o formulare seducătoare: „ceea ce obligă la a da este exact la ce a da obligă”, *L'Enigme du don*, Fayard, Paris, 1996, p. 20.

¹⁶⁷ Iar faptul că imperativul ostentatoriu care depinde de un potlatch, ca și precauțiile care conțin *numenul* puterii sunt inconștiente de acum înainte, nu ar tinde decât spre a confirma validitatea originilor lor puternic antropologice. Aceste instanțe funcționează încă total, în corpul care apără indivizii și instituțiile, dovedind astfel pregnanța determinismelor cu atât mai eficace cu cât se reproduc dincolo de epoci și culturi.

¹⁶⁸ La rangul acestor „mari clasici”, orizonturi de nedepășit și chiar de neatins, îl regăsim pe Emile Durkheim (*Les Formes elementaires de la vie religieuse*) dar și pe Sigmund Freud (*Psychologie collective et analyse du moi*), Max Weber (*Economie et societate*), Elias Canetti (Mașseef Ptwise), printre alții. Toți aceștia s-au interesat direct sau indirect de psihologia colectivă.

¹⁶⁹ Această imagine corporală a societății, al cărei principiu - cel al „capului” - este unul dintre locurile comune ale gândirii antice și medievale; astfel, anumite texte aparținând lui Jean de Salisbury și lui Nicolas de Cues exprimă inegalitatea socială prin diversele funcții ale corpului social: dacă regele este capul, țărani sunt picioarele.

Ierarhia este astfel legitimată, iar „corpul mistic” nu este decât expresia unei ordini dorite de Dumnezeu.

Târziu, în secolul al XVII-lea, această viziune organică asupra politicului era încă în vigoare. Nu ne rămâne decât să cităm opera lui Thomas Hobbes, *Le Corps Politique, ou les elements de la loi morale et civile*, care datează din 1652.

¹⁷⁰ Dincolo chiar de domeniul practicilor, ritul, fie el politic, ca și religia împărtășesc un destin semantic și terminologic: cuvintele *celebrare, cult, comuniune, simbolic...* printre altele, le sunt comune pentru totdeauna.

¹⁷¹ În sensul acestei corporalități politice de esență mistică, Jean Bodin va aduce o contribuție teoretică majoră afirmând de exemplu în *Lcs Six Livres sur la RepubHque*, că „suveranitatea este ceea ce unifică fericit pe toți membrii și toate părțile (republicii), toate gospodăriile și colegiile într-un coq”, Jean Bodin, *Les Six Livres sur la RepubHque*, ediția din 3629, reeditată în 1977, p. 122.

¹⁷² Ca și în zilele noastre, o interpretare antropologică a vizitelor oficiale ne poate determina să considerăm prezentarea ceremonială a persoanelor notabile în fața Președintelui, cu străngeri de mână sau acolade, așa cum era îndepărtata apariție a acestei atingeri regale, de esență mistică și cu „finalitate magică”, din moment ce își propune o formă de reintegrare și de regenerare. „A-l vedea pe Președinte”,
131

eventual, „a-i săruta mâna” sau a i-o strânge discret, nu înseamnă oare a-1 atinge în treacăt... Tot astfel putem vorbi și despre „nirvana”, despre ceea ce le este comun muritorilor, despre „omul de pe stradă” în timpul tuturor vizitelor oficiale ale personalităților.

¹⁷³ Chiar dacă suntem conștienți de caracterul datat al acestei piste de explorat, legământ psihologic ambiguu pe care sociologia l-a moștenit din modelul mulțimii ca manifestare a „aurei energiei mentale”.

¹⁷⁴ Ale căror avataruri postmoderne par a fi controversatele *raves-parîiesîn* formă media tizată.

¹⁷⁵ Clatide Riviere, *Les Ritesprofanes*, Paris, PUF, 1995, p. 78.

¹⁷⁶ Așa cum vom susține în continuare, istoria numără cu zecile căsătoriile, încoronările și alte transformări, mai ales cele care au fost „smulse” ritualic, împotriva voinței actorului lor principal și totuși validate simbolic. Ne referim încă la uniunea dintre Henric al IV-lea și „Regina Margot”, în ajunul ziiiei de Sfântul Bartolomeu. Această regină neîncrezătoare a impus o rea voință evidentă față de „a se preta acestui joc”. Dar, ce mai conta: din moment ce avusese loc ritualic, căsătoria avusese loc. Splendoare a performanței ritualice...

¹⁷⁷ Acest sentiment de comuniune colectivă înseamnă, după tradiția masonică, un sentiment de uniune, de comuniune resimțit în anumite momente ale derulării ritului și care corespunde unei puneri la unison a vibrațiilor individuale într-o armonie colectivă atotcuprinzătoare.

Prin extensie, înțelegem aici prin „sentiment de comuniune colectivă” acel sentiment care caracterizează mulțimile ritualice sau festive, care vede percepțiile personale înglobate într-un sentiment general de euforie sau de Uistețe, (în funcție de natura sau circumstanța ritului sau a sărbătorii, a vizitei oficiale sau a înmormântării). Tocmai în virtutea acestei exaltări, comunicarea socială specifică riturilor accede la comuniune.

¹⁷⁸ Prin *transcendență* noi denumim o parte marcantă care depășește finitudinea umană și care este căutată în exterior și, ca să spunem așa, „deasupra grupului”, (continuare de la nota 178)

Regis Debray exprimă aceasta când afirmă că în virtutea unei teoreme a incompletitudinii (de altfel inspirată din Godel), orice comunitate cunoaște un „loc ascuns fondator”, care îi este centru și vârf. *Critique de la raison politique, ou l'inconscient religieux*, Paris, Gallimard, 1981.

Să ne amintim acum că după Durkheirn, corpul social însuși este cel care sacralizează, sacralizând niște reprezentări; și că, apoi, „departe de a rămâne strâns legat de lucrurile pe care le marchează, caracterul sacru este frapat de un fel de efemeritate”.

¹¹⁹ Freud, *Psychologie collective et analyse du Moi*, Paris, Payot, reeditată în 1977, p. 140-141.

¹⁸⁰ J. Chasselet-Smirgel, *L 'ideal du Moi. Essai sur la maladie d'ideaHte*, Paris, Tchou, 1975, p. 95.

¹⁸¹ Eugene Enriquez, „Fascination, pouvoir et seduction”, în *LesNouveaux enjeux de l'anthropologie. Autour de Georges Balandier*, sub coordonarea lui Gabriel Gosselin, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 184.

132

¹⁸² Louis Marin, „L 'usuipateur legitime ou le mu frage roi ” în *Le Portrait du roi*,

edition de Minuit, Paris, 1981, p. 261-290.

¹⁸³ Propunem în capitolul 5 conceptul de „appar-etre” pentru a defini această încarnare cvasi magică pe care ritual o face posibilă.

¹⁸⁴ Ne referim la fabula „Les grenouilles qui demandent un roi”.

¹⁸⁵ Intr-un text rămas celebru, „L'illusion groupale”, Didier Anzieu extrage rezultatul teoretic al unei experiențe de formare desfășurată în anii 60. În viziunea sa, această „iluzie globală” completează cele trei mari tipuri de iluzii definite de Freud în *Totem et Tabou*, religioasă, artistică și filosofică.

¹⁸⁶ Emile Durkheim, *Les formes elementaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1979, p. 610.

¹⁸⁷ Țara a fost într-adevăr *entuziasmată*, luată, din punct de vedere etimologic, „în grija zeilor”. Această stare fericită îi caracteriza în Antichitate pe prestigioșii învingători de la Olimpiade, campioni care primeau deja un tratament ritualic și același omagiu colectiv ca și campionii noștri de astăzi. Eroii grei care se întorceau de la Jocuri aveau dreptul, în timpul unei procesiuni glorioase, să intre în cetatea lor printr-o breșă, deschisă în mod excepțional pentru ei în zidurile orașului.

¹⁸⁸ Dewey, citat în Park și Burgess, (1921, 1970), în Yves Winkin, *Anthropologie de la communication*, Bruxelles, De Boeck, 1996, p. 103.

¹⁸⁹ Victor Turner, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, PUF, 1990. Vezi în special pagina 98 și următoarele, ca și comentariul lui Turner asupra scrierilor filosofului Martin Buber.

¹⁹⁰ Ritual merge în același sens cu ordinea, iar etimologic, *rita* înseamnă *ordine* în sanscrită. Așa cum ne amintește Martin Segalen (*Rites et rituels contemporains*, Nathan, 1998, p. 8), după Emile Benveniste, *ritus* înseamnă „ordine prescrisă”. Acest termen este asociat formelor grecești ca *artus*, ordonanță, *ararisko*, a adapta și *arthmos*, care evocă legătura, joncțiunea. În ceea ce privește rădăcina *ar* care derivă din indoeuropeana vedică, etimologia sa face trimitere la ordinea cosmosului, la raporturile dintre zei și oameni și la ordinea oamenilor între ei... O cale etimologică foarte fecundă, care vede cum aceste rădăcini de mai multe ori milenare conțin a priori toate principiile antropologice ale ritualului: ordinea, legătura, raporturile cu cosmosul și cu societatea.

¹⁹¹ Întrucât ideile, ale căror simfonii sunt teoriile, au și ele armonia lor secretă, pe care cercetătorul o resimte adesea intuitiv, într-o jubilație discretă.

^{1,2} „Boeuf” reprezintă pentru muzicieni o improvizație la mai multe instrumente, pe lângă marile standarde cunoscute de toți, bazându-se în special pe împărtășirea unui moment de plăcere și de conviețuire, și, dacă putem apropia noțiunea de „boeuf de comunicare, aceasta e posibil deoarece ambele par improvizate, însă răspund de fapt unor norme integrate (limbajul, codurile non verbale și gamele armonice) care funcționează ca niște structuri de organizare și de creație.

133

Capitolul IV

RITURILE SI MASS-MEDIA

OBIECTE COMUNICATIONALE, PROBLEMATICI ANTROPOLOGICE

Pentru a completa și a îmbogăți această abordare comunicațională a marilor rituri comunitare, e de preferat să studiem acum dimensiunea antropologică a „mass-media ritualice”¹⁹³. Riturile și mass-media întrețin, într-adevăr, un raport pragmatic (mai întâi, în sensul austinian al termenului), cuplându-și efectele simbolice, politice și instituționale; le vom analiza aici, printr-o abordare comparativă.

Deschizând un dialog la distanță cu opera lui Daniel Dayan și Eîihu Katz - *La television ceremom'elle*¹⁹⁴, ne propunem să analizăm atât elocventa perenitate a „mass-media ritualice”, cât și surprinzătoarea tendință a acestor tehnici de informare și de comunicare socială de a-și ritualiza discursul și modalitățile de participare colectivă induse în schimb.

De altfel, nu ne referim aici doar la mass-media audiovizuale. Dând o rezonanță istorică abordării noastre, vom

vedea că în urmă cu mai mult de patru secole, în Franța din Vechiul Regim deja, riturile politice întrețineau un raport foarte strâns cu publicațiile ceremoniale care le prelungeau, concesionându-le o formă „de eternitate textuală și iconografică”¹⁹⁵.

Și vom constata încă o dată rolul fundamental atribuit privirii ca instanță de legitimare și ca vector de apartenență, pe parcursul acestor programe ritualice. Căci, mass-media ritualice produc „comunitățile cărora li se adresează” (D. Dayan); și le produc printr-o viziune comună și prin emoții împărtășite, prin această instituție a istoriei care își observă

134

„spect-actorii” ei (vezi Glosar), transportându-i într-un alt spațiu și un alt timp, aproape îndulcit de vicarianța tehnică: este vorba, într-adevăr, despre *a vedea* și *a vedea împreună cu*, care creează condițiile schimbării politice. Mai întâi individuală, privirea ritualică se subsumează unei priviri colective, se topește în interiorul ei pentru a-și regăsi aici mijloacele simbolice de *a performa* spectacolul ceremonial, până la a transforma realitățile politice și instituționale.

Cerând întotdeauna martori care să-i fundamenteze legitimitatea, mass-media ritualice își pun în contact „comunitățile lor diasporice” (Elihu Katz și Daniel Dayan) cu istoria, contribuind la întărirea legăturilor sociale pe care le plasează la un nivel la care publicurile cărora li se adresează transmisiile se topesc și se reunesc, grație participării lor active la spectacolul fecund al unei eficacități simbolice.

Mass-media ritualice se completează, așadar, cu finalitatea aceleiași participări colective și chiar, adesea, a „comuniunii universale” (L. Sfez) grație forței lui „a vedea împreună cu”; obiectivul camerei televizuaie constituind din acest moment și în același timp, un ochi panoptic, o oglindă și un ecran, toate universale. Ce întâmplare fericită pentru cei „mari”...

1. RITURILE ȘI MASS-MEDIA:

INTERESE ÎNCRUCIȘATE, EFECTE CUPLATE

Pentru a ne lansa în discuție, aducem câteva constatări evidente: marile rituri instituționale își găsesc, în *mod natural*, o prelungire mediatică, retransmisiile ritualice care le prelungesc având un caracter dacă nu obligatoriu¹⁹⁶, măcar *obligat*, „inconturnabile”, în jargon jurnalistic. Cvasi-totalitatea evenimentelor politice de importanță (vizitele șefilor de state, investiții, căsătorii regale, înmormântări...) sunt, într-adevăr, retransmise la televiziune și, respectiv, la radio. Sau sunt măcar relatate pe larg în ziare, mai ales în

135

suplimentele speciale... De altfel, acestea sunt adesea programate la mai multe canale sau la mai multe mass-media în același timp, manifestându-și orbitoarea lor „vizibilitate” istorică; s-ar părea că se întâmplă acolo ceva capital pentru regimurile politice și pentru instituții.

Iar prima virtute a acestor retransmisii mediatice, în raport cu riturile de altădată, constă în faptul că ele demultiplică audiența marilor rituri, conferindu-le o veritabilă *universalitate*. Este ceva crucial, dacă devenim conștienți de funcțiile de adeziune și de apartenență îndeplinite de rituri, ca și de forța de agregare, legată de potențialul de emotivitate și de dramatizare pe care îl conțin mass-media audiovizuale. Și la întrebarea fals candidă lansată de D. Dayan: „E posibil ca un om să devină pelerin fără a-și părăsi căminul?”, răspunsul este, cu siguranță, da.

Mai mult decât parteneri inerți ai evenimentului, mass-media constituie astăzi, de fapt, niște „treceți obligate”, garante ale existenței ritului, părți componente ale construcției sociale și istorice a evenimentului. Întrucât „este clar că televiziunea nu joacă rolul de canal nediferențiat, de simplu organ de transmitere a evenimentului, dar că natura sa tehnică se dublează cu o retorică ce-și propune modelarea răspunsurilor spectatorilor, să le impună măcar un anumit registru de experiență, dacă nu niște conținuturi precise și să le propună roluri care fac parte din construcția sau din definirea situației prezentate, chiar dacă sunt negociate”⁷.

Descoperim, la nivelul acestei inserțiuni o problemă ce aparține mai mult registrului antropologiei decât celui al analizei de conținut sau al încercărilor empirice de moștenire nord-americană (studii de audiență, difuzare de informație, proces de influență...) utilizate, în general, pentru a analiza mass-media.

În aceasta constă noutatea și forța abordării antropologice a mass-media, reprezentată de E. Katz, D. Dayan, B. Myerhoff
136

sau J. Mc Aloon. Ea desprinde analiza mass-media de abordările care acordă prea puțină importanță contextului cultural al receptării și modalităților de atribuire colectivă a conținuturilor ritualice.

Ea reevaluează analizele socio-economice care neglijează să ia în considerare fundamentul antropologic al programării anumitor tipuri de emisiuni. Fixate în acest punct, abordările cantitative se dovedesc uitate când e vorba despre aspirațiile profunde ale comunităților, *legate de rit*, chiar dacă mediatice, pentru a trai în el o „dramaturgie socială teatralizată” (după Victor Turner), al cărei caracter *sublim* depășește cu mult întrebările audimetrice și semio-lingvistice specifice, în mod obișnuit, problematice mediatice.

Această viziune antropologică reînscrisă, în special, studiul aplicat mass-media într-o perspectivă largă, redându-i întreaga ei dimensiune simbolică importanței acestor programe în societățile noastre; oare mass-media nu participă la crearea legăturii sociale, la intervale regulate, dar în condiții întotdeauna istorice, producând, mai ales, publicuri care privesc împreună și care știu că aparțin aceleiași comunități? Și mass-

media constituie întotdeauna o paranteză trăită colectiv de zeci de milioane de persoane, în cazul căsătoriilor regale, al înhumărilor șefilor de state sau chiar al festivităților de deschidere a Olimpiadelor.

În acest sens, studiile de antropologie aplicate mass-media reînnoiesc, în același timp și printr-o dublă mișcare circulară antropologia, oferindu-i o deschidere spre obiecte contemporane - în cazul audiovizualului - dar și studiile aplicate mass-media, relevând forța de adeziune a anumitor tipuri de programe, care își situează influența dincolo de cea a programelor „televiziunii cotidianului”. „Mass-media ritualice” cultivă deci, o specificitate, legată atât de conținuturile lor cât și de efectele lor sociale.

137

Dacă instituțiile care organizează mari ceremonii ritualice acordă atâta importanță mediatizărilor lor, dacă acestea adoptă suficientă gravitate pentru a-și permite să dezorganizeze grila programelor obișnuite (așa cum remarcă Daniel Dayan - vom reveni la acest lucru) - un fel de finalitate asumată? - este atribuită acestor retransmisii: cu nimic mai puțin decât o înscriere în istorie; iar împărtășirea comunitară, îndeosebi, a acestei conștiințe colective va opera, întotdeauna, o regenerare socială.

Ritul mediatizat nu este deci un „sub-rit” sau un surogat ritualic, un avatar pe care „procurarea tehnică” l-ar îndulci; dimpotrivă, este un rit demultiplicat, vectori zat, făcut potențial universal și „etern”¹⁹⁸ și care își găsește în modalitățile de participare și de „consum” pe care le suscită, condițiile de acțiune simbolică specifice ritului *in si tu*, în general. Între unul și celălalt există o diferență de grad, dar nu și o diferență de natură¹⁹⁹.

De fapt, funcțiile și finalitățile cvasi similare sunt acordate marilor ceremonii politice și religioase, ca și retransmisiilor și prelungirilor mediatice ale acestora: legitimitate, finalitate, apartenență, „scop hegemonie”, *pe calea* efectelor lui „a vedea împreună cu”²⁰⁰. Căci nu trebuie să uităm caracterul esențialmente normativ-al ritului, care „lucrează pentru ordine” (G. Balandier) și în favoarea instituțiilor, contribuind întotdeauna, la legitimarea lor.

1.1. Media events sunt, într-adevăr, ... evenimente!?

Teoriile evenimentului consideră acest fapt ca fiind neașteptat, de discontinuitate, de ruptură. Este vorba într-adevăr, despre „erupția devenirii într-o conjunctură stabilă”²⁰¹.

Evenimentul este deci considerat ca o accelerare a cotidianului și a istoriei bulversând o stare a lumii, prin a-i introduce o stare de noutate, de neprevăzut, de turbulență. În general, se

138

consideră că o revoluție, prin brutalitatea sa instantanee sau asasinarea unei personalități constituie niște evenimente istorice.

însă, în cazul marilor rituri politice și religioase, retransmise în direct de televiziune, ce mai rămâne oare din eveniment, circumstanțele producerii sale și derularea sa fiind pregătite și stăpânite, în întregime? Într-adevăr, aproape totul este cunoscut și știut dinainte²⁰². Relațiile sociale și instituționale generate de rit primează aici în mod deliberat asupra conținutului său intrinsec.

La o prima lectură, riturile mediatice ar fi, de fapt, mai degrabă niște „pseudo-evenimente”, în sensul lui Daniel Boorstin. În viziunea lui, pseudo-evenimentul „nu este spontan, dar se produce întrucât a fost prevăzut sau suscitât... Este, în mod esențial, provocat... cu obiectivul de a fi relatat sau înregistrat”²⁰³. Ca toate lucrurile egale, de altfel, suntem îndreptățiți să recunoaștem că riturile politice întrețin similitudini flagrante cu acest „pseudo-eveniment”. Și totuși, ritul regăsește adesea, chiar și în inima acestui conformism de fațadă, condițiile de producere a „istoriei în direct”.

Eveniment, non-eveniment, pseudo-eveniment... Nu este necesară decât o confruntare aproape bizantină, terminologică și semantică în orice caz, care să nu ne împiedice să considerăm deschiderea istorică a acestor vizite oficiale, recepții ceremoniale și ceremonii de îngropăciune, transmise cu pompă și emfază. Căci, în ciuda aparentului conformism, adesea convenit și afectat, caracterul lor performativ permite raporturile diplomatice și politice. Aceste rituri relevă, pentru marea lor majoritate, un „prezent istoric” care se asumă așa, somptuar și somptuos; și care transcede, în acest sens, din dimensiunea *doar* evenimentială ce s-ar epuiza în singura sa derulare; sau care, și mai rău, s-ar rezuma la caracterul sau *anormal*.

139

1.2. Puterea simbolică a riturilor mediatice

De altfel, aceste rituri mediatice se emancipează de sfera politică și religioasă, pentru a-și găsi locuri noi, actori noi și practici noi, tipic postmoderne. Lumea sportului și „industriile culturale” constituie, în acest context, noile terenuri predilecte, unica obligație de ritualizare mediatică ce rezidă în capacitatea sa de a scenariza și de a dramatiza aceste evenimente. Și este important, de asemenea, ca actorii principali ai acestor rituri (actori, campioni sportivi, personalități diverse...) să fie înconjurați măcar de charismă, în absența căreia ceremonia nu ar dovedi nici atracție, nici credibilitate, nici legitimitate. Cinematograful și sportul deci, și chiar televiziunea produc, din acest moment, *ad nauseam*, ceremonii de consacrare, de acordare de premii... Acestea plagiază ostensibil codurile ritualice stabilite, încercând neîndemânatic, cu ajutorul unei solemnități deplasate, să convoace eficacitatea simbolică, cu riscurile și cu pericolele îndulcirii ei, banalizată în aceste „liturghii profane” (C. Riviere) care nu mai înseamnă atât de mult²⁰⁴.

Iar când subiecții lor nu sunt implicați, mass-media ritualice joacă rolul unor operatori simbolici, asumându-și procesul de legitimare a actorilor și a instituțiilor pe care le convoacă.

Actorii *Televiziunii ceremoniale* sunt formali: important pare a fi, pentru o comunitate sau o instituție, să aibă acces la antenă, să aibă drept la o retransmisie. Căci a vedea un eveniment istoric în contextul pacificat al ritualizării sale înseamnă a ajunge, pentru „spect-actorii” săi, la certitudinea că schimbarea e ineluctabilă și chiar a survenit. Această schimbare, jucată” de actorii instituționali se întâmplă, într-adevăr, sub ochii martorilor lor. Astfel, mai multe revoluții contemporane, violente sau „de catifea”, s-au *jucat* și s-au câștigat la antenă²⁰⁵; și erau deja încheiate în momentul în care

140
retransmiterea lor a fost autorizată, așa cum și convocarea Statelor Generale, apoi redactarea caietelor de doleanțe i-au permis elanului revoluționar francez să se exprime și să-și găsească dinamica sa intrinsecă. Căci aceste programe ritualice pun în formă mediatică și autorizează, în același timp, din punct de vedere social, tocmai condițiile schimbării.

„Mass-media ritualice” oferă privirii o scenă care devine strict istorică prin forța mentală și emoțională care se regăsește investită aici din punct de vedere colectiv. Dacă natura tehnică a mass-media are vreo importanță, atunci aceasta constă în faptul ca ea este depășită de modalitățile de apropiere colectivă pe care le produce, întotdeauna, cu niște consecințe, în aceeași măsură, sociale, politice și instituționale.

1. 3. Lunga genealogie a **mass-media ritualice**

Lucrarea lui Daniel Dayan și Elihu Katz a avut marele merit, la mijlocul anilor '90, de a scoate la iveală dimensiunea profund antropologică a programelor televizuale, din momentul în care retransmit rituri de natură politică sau religioasă.

Aceste rituri mediați ce au crescut ca forță încă de la sfârșitul celui de-al doilea război mondial, pentru a dobândi, grație audiovizualului, o vizibilitate și o putere socială care le conferă efectele cuplate ale ceremoniilor clasice. În același timp, emergența „mass-mediei ritualice” nu datează de la apariția televiziunii, din mijlocul secolului al XX-lea: istoria lor e mai mult decât centenară, iar ele au știut să adopte, chiar dinaintea apariției audiovizualului, alte forme și alte suporturi, urmărind deja aceleași scopuri: a-i slăvi pe cei mari, a legitima instituțiile existente, a produce condițiile emoționale ale adeziunii populare la celebrare, oferind deschideri spre „fabricarea” istoriei oficiale, într-o manieră foarte pragmatică. încă dinaintea de secolul al XV-lea, „clipe foarte bogate”, cronici și alte „relații oficiale”, imprimate încă de când a fost

141
posibil, au însoțit toate marile evenimente politice și religioase, căsătorii, încoronări și investiții, triumfale intrări solemne și

numiri în funcție, vizite, înmormântări și jurăminte... Ele îndeplinesc deja această funcție de „punere în memorie”, deci de perenizare, ca și de comemorare și de omagiu. Mass-media ritualice trasează o parte a istoriei, fiind martorele dimensiunii *forțat* istorice a evenimentului de care iau act, în același timp, și care dau socoteală de aceasta, ceea ce se întâmplă în toate epocile.

1.4. Apariția și specificitățile unui gen mediatic în ansamblul lui²⁰⁶

Care sunt trăsăturile care fundamentează „mass-media ritualice” ca un gen specific? Să remarcăm mai întâi faptul că toate sunt rituri în sensul durkheimian al termenului, în același timp fiind și „fapte sociale totale”, în accepțiunea dată lor de Marcel Mauss: este vorba despre momente sociale de trecere, în sânul cărora comunitățile se regăsesc pentru a sărbători o tranziție spre veselie sau spre durere, în jurul valorilor, a unui erou. Rituri „pozitive” sau dimpotrivă, „particulare”; va fi întotdeauna vorba despre o ieșire din temporalitatea obișnuită, *in situ*, și de instalare a unui alt spațiu și timp ritualice. Aceste programe se caracterizează și prin faptul că nu sunt regulate. De obicei, acest principiu de regularitate este o constantă aproape *sine qua non* a genului mediatic: de la jurnalul televizat bi-cotidian, la jocurile difuzate în toate serile și până la varietățile săptămânale, concursuri de cultură generală lunare și «dictee de Pivot» anuale trebuie, de asemeni, ca emisiunile să *revină* regulat pentru a fi considerate ca un gen mediatic. Or, acest lucru nu se referă la „mass-media ritualice”, care episodice fiind, posedă din abundență facultatea unică de a dezorganiza grilele de programe stabilite. Rupând astfel periodicitatea regulată a „televiziunii cotidianului”,
142

acestea vor instaura o temporalitate istorică ce va angaja adesea o reconciliere națională²⁰⁷.

În același mod, aceste „mass-media ritualice” îmbracă un caracter consensual, conservator și conformist deopotrivă, în ceea ce privește tonalitatea și forma. Toți actorii mediatici deschid, într-adevăr, cu această ocazie, o paranteză socială, își asumă oarecum decretarea unui armistițiu. Tonalitatea în mod obișnuit polemică și/ sau ludică care își are sediul în discursul mediatic nu va mai fi o miză. Comuniunea și celebrarea o poartă spre critici, divizări și rezerve. „Mass-media ritualice” constituie momente de reconciliere națională, deja indusă de acest accent extrem de respectuos.

În sfârșit, și această listă nu are pretenția de a fi exhaustivă, programele beneficiază de un tratament tehnic specific: fără prezența ostentativă și incantatorie a sponsorilor sau a „momentelor de ruptură produse de publicitate”, un montaj lent care rupe cu ritmul mediatic sincopat, o alternanță de planuri largi în decor și în mulțime și o altă de gros-planuri pe fețele grave și uimite... Toate indiciile de ritualizare sunt

vizibile din punct de vedere stilistic, discursiv și morfologic. Și în aceeași măsură, aceste programe ritualice constituie autentice programe „în direct”, astfel încât tendința audiovizualului merge spre moduri de tratare care mărunțesc deliberat discursul, în scopul de a scenariza mai bine programele, de a le insera secvențe publicitare, comentarii ale „marilor martori” și ale altor „experți”...

1.5. Privire, voce și memorie, vectori ai unei pragmatice a mass-media ritualice

Însă mass-media ritualice nu constituie un gen *suigeneri*, neted și compact: le separă, printre altele, și diferențe de ordin tehnic. Nu ar putea fi vorba despre a introduce în aceeași categorie retransmisiile televizate ale încoronărilor și ale ceremoniilor de înhumare, cu antologiile care în secolul XVI

143 povesteau despre triumfurile regale, totuși la fel de ritualice ca formă, conținut și moduri de „consumare editorială”. Chiar dacă subiectul tratat este același, iar regulile genului au evoluat destul de puțin, de-a lungul secolelor, trebuie operate distincții între mass-media ritualice ale actualității imediate, ale directului - acestea sunt mass-media audiovizuale - și altele, ca aceste opere ceremoniale, care ar câștiga în timp ceea ce pierde pe moment. Însă, dacă tehnicile sunt diferite, se pare că viziunea asupra acestor „mass-media ritualice” în mod fundamental ca și esența lor politică permit considerarea lor ca fiind analoge în profunzime, aparținând de fapt aceleiași familii.

Rolul fundamental atribuit viziunii asupra acestora, subliniată de mai multe ori aici, ne permite să includem în familia „mass-mediei ritualice” portretele oficiale ale regilor și ale președinților, provenite dintr-o lungă tradiție politică și iconografică și pe care le-am putea considera *a priori* îndepărtate, marginale și care nu sunt așa decât în aparență²⁰⁸. Ritualice în esență, imaginile politice exercită funcții precise și nu doar estetice și/ sau protocolare. Ele își propun să densifice imaginea, să o încarneze până la a o umple dintr-o privire, pentru a instaura o confruntare față în față, un raport politic cu cei care o contemplează.

Și este semnificativ ca aceste portrete politice să fie întotdeauna plasate la înălțime față de subiecții care le privesc, ca pentru a exprima o superioritate și un raport, mai ales, de supraveghere. Dacă simplul fapt de a privi de sus conferă supremație și siguranță, a privi de jos îi dă o aureolă magnifică subiectului contemplat și conduce la resimțirea propriei micimi. Instaurarea pragmatică - și obligatorie - a acestei scări verticale de contemplare, în orice primărie și în orice loc public, nu este deloc întâmplătoare (din moment ce această tradiție își are originea la Roma).

144

Privirea acestor imagini și, prin extensie, a spectacolelor

ritualice mediatizate este întotdeauna activă: ea conține recunoștința politică ce fundamentează cetățenia, apartenența politică sau religioasă a acelor care o exercită din proprie inițiativă. În aceasta constă dimensiunea epidictică²⁰⁹ a mass-media ceremoniale, în a „dezindividualiza” privirea particulară pentru a o face să treacă scalar de partea memoriei și de la aceasta, spre apartenență.

Deci, înainte de toate, pe acest raport fundamentat pe privire „mass-media ritualice” își constituie comunitățile lor, telespectatorii fiind transformați în martori oculari ai Istoriei, care se joacă și se scrie sub ochii lor. A privi înseamnă a recunoaște, în cele două sensuri ale termenului, și a participa, asistând la difuzarea evenimentului înseamnă a aparține comunității care se sărbătorește prin această retransmisie. Să reperăm în ce măsură corpul, mobilizarea și exercitarea tuturor sensurilor - și în special privirea și auzul - sunt elemente cruciale ale desăvârșirii ritului ca „spectacol total”, garanți ai eficacității sale simbolice. „Această dimensiune gestuală se afirmă din nou. Însă ea se transpune de această dată nu în actul discursiv, ci în exercitarea însăși a vederii... prin intermediul acestor roluri simpla prezență a telespectatorilor este modelată ca un fel de acțiune”²¹⁰.

Însă, nu există decât privirea pentru a produce astfel apartenență și legitimitate. Întrucât ritul procedează întotdeauna la instaurarea unui context de dramatizare, în care alți factori fizici intervin de o parte și de alta.

Astfel, ritul iese din calea ritualică, ce nu ar putea fi lejeră, sprintenă și veselă, numai să nu dea greș cu gravitate. Dincolo de marile ceremonii politice difuzate de televiziune, jurnaliștii nu mai sunt doar niște comentatori sau analiști: ei devin panegriști în timpul ritului și al retransmiterii lui. Tonalitatea pe care o folosesc se va dovedi crucială, intrând în linie directă în „producerea istoriei”.

145

În acest sens, celebrul Leon Zitrone, personaj legendar al istoriei lui ORTF, încarnează încă figura de panegrist în sensul cel mai clasic al termenului. El rămâne așa cum a fost VOCEA mass-mediei ritualice franceze timp de patru decenii. Gravă, în cele două sensuri ale termenului, aceasta instaura o dramatizare și o solemnitate care declamau un discurs care *de facto* face din scop unul *istoric*, conferind o aureola mitică subiectelor tratate: glorioase genealogii ale caselor regale europene sau chiar ale celor de proveniență modestă ale președinților prometeici care își depășiseră condiția lor până la a atinge vârfurile statului, hagiografii ale celor mari, știute întotdeauna pe de rost de către acest mediator ce cunoaște secretele puterii și „insondabilele mistere ale sângelui albastru”. Dintr-o ceremonie de înhumare regală obscură având *a priori* alura unui *pensum* pentru telespectator, Leon Zitrone făcea o epopee, o călătorie în timp, și o incusiune conformă,

poate, aspirațiilor secrete ale admiratorilor săi (căci, în final, fără îndoială că pentru Zitron și grație lui, aceste ceremonii aveau atâta succes...).

Tonalitatea sentențioasă până la emfază, elocvența dramatică, comentarii definitive... el ajungea să-și acorde credibilitate și legitimitate la tot ceea ce spunea. Prezența sa, această voce unică, în final fiind garantul solemnității, apărând ca propriu indiciu al *gravității* discursului său. El își aducea contribuția (cauțiunea) și onctiunea (vorbire mieroasă), jucând chiar rolul „marelui preot” care oficiază ritul, intermediar între mai marii și publicurile ritualului, deținător al unui discurs performativ, care grație enunțării sale și solemnității elocuției sale, atingea *this history in the waking*, această istorie care se construiește în direct²¹¹.

Din momentul în care riturile se regăsesc mediatizate, am putea gândi că nu există contact direct, interacțiuni veritabile între actorii ceremoniilor și telespectatori. De fapt, primii țin cont mai ales de camere - deci de telespectatori; în ceea ce o 146

privește pe a doua categorie, ei răspund spectacolului prin manifestări de emoție, anihilând distanța impusă de tehnică, supraînvestind relațiile lor afective și în special prin partajarea unei priviri. Să nu uităm că orice rit înseamnă spectacol, prin natura sa. Or, în cadrul retransmisiei sale televizate, el se regăsește mai scenarizat și repus în scenă. Ce telespectator nu a fost vreodată uimit, adesea până la lacrimi, atunci când asista la un program de televiziune ritualică: căsătorie, învestitură, *a fortiori* înhumare a personalităților... O formă de comunicare și chiar de comuniune indirectă și totuși puternică se găsește aici insituită²¹².

Si acest mod de participare se găsește adesea pus în scenă în adâncime de mass-media, care din momentul difuzării marilor ceremonialuri politice sau religioase, își plasează camerele în locurile publice, cum ar fi cafenelele care retransmit ceremonialuri, și până în casele familiilor voluntare. Apoi, „metareportajele” vor povesti cum „evenimentul a fost trăit de om în stradă”, de către „Domnul Toată Lumea”.

Și se întâmplă de la sine ca aceste reportaje foarte consensuale să acorde sistematic un spațiu larg manifestărilor de emoții, de fericire colectivă, de uimire în fața frumuseții ritului trăit, „ca și cum ai fi acolo”²¹³... Acest fapt va constitui atât contrapunctul cât și complementul construcției ritualice a acestor imagini istorice, pe care îi va conveni să le păstreze de la ritul ca eveniment. Întrucât este un dublu raport față de memorie al evenimentului, ca și față de memoria socială, de istorie, care inaugurează mass-media ritualice.

Să ne întoarcem la operele ceremoniale care relatează triumfurile și intrările regale în Franța din Vechiul Regim. Se instaura, de la eveniment la carte și de la text la imagini, o remarcabilă logică de corespondență și de prelungire. Aceste

culegeri cu mijloacele lor mult mai limitate decât cele ale tehnicilor audiovizuale contemporane, erau adesea sinestezice scoțând la iveală arhitecturile și defilările, făcând auzite
147

cuvântările edililor municipali și înțelese devizele grecești și latine. Și mai ales, ducând la contemplarea mării gravuri în aramă, plasată la finele volumului, care reproducea defilarea de-a lungul cetății, incluzându-i aici pe toți protagoniștii săi, într-o mișcare sinoptică și panoptică ce unește exhaustivitatea spațiului și a timpului ritualice. Aceste stampe dădeau chiar impresia de „a face să coboare” arhitecturile și actorii în carte, în scopul de a se perpetua acolo printr-un destin autonom. Oferind linearitate evenimentului, aceste volume ceremoniale se străduiau să reproducă tipografic ceea ce fusese ritul politic *in situ*. Cortegiul oficial, efemer, se prelungea cu un parcurs livresc, de la un capitol la altul. Lectorul devenea astfel, la rândul său, spectatorul și actorul privilegiat care, hoinărind prin culegere, se plimba printr-o procesiune civică și monarhică ideală din stație în stație, reînviind pe fiecare din momentele sale ritualice, înțelegând în sfârșit, grație explicațiilor savante ale autorilor, inteligența secretă a ritului și a miilor sale de subtilități simbolice și scenografice.

În această captare răbdătoare, culegerile și gravurile lor își găseau una dintre rădăcinile ființei lor profunde, suprafața bidimensională a cărții ajutată de aceste artificii sinestezice păstrau volumul ritualic, festiv, evenimential al triumfului. Se instaura o nouă perspectivă iconografică și retorică, ce pereniza astfel caracterul efemer al ritului. Și tot ceea ce opera pierdea în densitate și în viață, ea câștiga în final ca durată. Culegerea celebra memoria, ridicându-se împotriva caracterului tranzitoriu, efemer al ritului. Nimic nu ne-ar fi parvenit dintr-o intrare regală, fără relație scrisă, evenimentul s-ar fi șters definitiv, s-ar fi evaporat în efemeritatea derulării sale.

Aceste gravuri ale Renașterii care orna culegerile ce relatau triumfuri și intrările regale, ca și toate fotografiile oficiale făcute în zilele noastre în timpul marilor rituri politice și religioase, povestesc în același timp și altceva decât „adevărul evenimentului”. Ele arată un ideal de realitate, strict
148

ritualică. Aceste imagini spun mai mult și mai puțin în același timp, reducând saltul dintre ceea ce ritul fusese, captând un „a-fi-fost-acolo”²¹⁴ al lucrurilor, și ceea ce ar fi putut să fie el într-un ideal de derulare. Aceste imagini la fel de „perfecte” ca și ritul se adresează tocmai memoriei individuale și sociale a aceluia care privește, din moment ce aceste imagini propun viziunea sinoptică a unui ideal, și idealul unei viziuni sinoptice, dintr-un moment care tinde irezistibil spre o istorie fără turbulențe, în care totul este potrivit, pur și stăpânit. Înregistrările video sau marile opere luxoase care comemorează vizitele papale, ca și căsătoriile și funeraliile

regale ai căror mari „consumatori” sunt britanicii, se înscriu în această logică, mai aproape de noi.

2. FUNCȚIILE SOCIALE

ALE MASS-MEDIA RITUALICE

Ti pot fi atribuite mass-mediei ritualice cinci funcții. Ele se exersează atât asupra instituțiilor care organizează ritul, cât și asupra actorilor și publicurilor sale.

- Prima dintre aceste funcții este „testimonială”. Într-adevăr, discursul, imaginile media ritualice sunt martori a *ceva care survine*, arătându-1 ca și cum le-ar asigura veridicitatea, autenticitatea. Putem observa că această memorie poate fi abordată sub unghiul dublu al rememorării și al comemorării, fiecare conducând astfel la modalități diferite de enunțare. În mod fundamental, mass-media ritualice reprezintă niște instanțe de mărturisire ca și instituțiile virtuale și, totuși foarte active, de punere în memorie. Însă mass-media permit și exprimarea formală a emoției, a bucuriei, a tristeții persoanelor care constituie comunitatea „spect-actorilor” evenimentului ceremonial retransmis.²¹⁵

- în același mod, mass-media ritualice „monumentalizează” evenimentul²¹⁶, construind din el imaginea oficială pe care memoria colectivă o va păstra despre el; restituindu-1, 149

mai ales, de-a lungul prismeii mărețe și idealizate care, prin natura sa, fundamentează și stăpânește principiul ritualic. Și, de altfel, putem considera, într-un mod mai mult literal decât metaforic, că ritul este *suigeneris* „momentul politicului”, corespunzător acestei „estetizări” a puterii pe care o evoca W. Benjamin.

Această funcție de „monumentalizare” se alătură funcțiilor de memorie precedente. De altfel, în cazul gravurilor care reprezintă intrările regale, funcția se desăvârșește chiar în relația strânsă care leagă arhitectura de carte. Este vorba într-adevăr de un caz rar și chiar unic, în care cartea este cea care prelungește o arhitectură efemeră în mod excepțional și care, etimologic, nu dura efectiv „decât o singură zi”. Această operă se „monumentaliza” deci, în sensul cel mai literal al termenului. Dintotdeauna, piatra și marmura au fost materialele eternei amintiri, ale memoriei pietrificate. Această pietrificare arhitecturală părea garantul unei imuabilități, al unei perenități mai întâi materiale. Acolo, se impunea contrariul: cartea era cea care păstra, reținea și prelungea. Citatele epigraifice ale cărții, captând caracterul tranzitoriu al arhitecturilor provizorii, erau simbolice din moment ce perenizarea era acolo editorială și livrescă. „Grație epigrafiilor sale, cartea nu se prezintă oare ca ultimul monument al intrării, cel care le conține pe toate și era singurul capabil să dea un veritabil sfârșit sărbătorii?”²¹⁷

- Apoi, mass-media ritualice au tendința de a legitima evenimentele pe care le retransmit sau le retranscriu printr-o evidentă funcție de legitimare. A accede la mediatizarea

ritualică înseamnă *de facto*, pentru o personalitate sau pentru o instituție a fi recunoscut drept legitim, *respectabil*. Mai multe instituții contribuie la acordarea acestei legitimări, care devine efectivă odată cu retransmisia sau nararea mediatică. Atât autoritățile care privesc, cât și protagoniștii mediatici acceptă să întrerupă sau să modifice programele obișnuite pentru a difuza un eveniment care li se pare istoric; și care devine istoric, 150

în mod circular, prin această retransmisie. Putem evoca aici cele două ceremonii de înhumare televizate pentru Diana Spencer, prințesa de Welles, și Maica Tereza în Panteonul Marilor Doamne din sec. XX.

Oricare ar fi interogațiile sau zonele de umbră ce puteau păta viața lui Laddy Di, o înhumare astfel retransmisă, istoria este oarecum cea care i le atribuie, și le atribuie *a posteriori* acestor femei charisma personajelor excepționale, fie că este uzurpată sau legitimă.

- Mass-media ritualice „vectorizează” în aceeași măsură evenimentele ritualice. Le oferă o audiență ne(de)finită, adesea planetară. În asta constă cea mai mare reușită a lor. În acest sens, binecuvântările papale date *urbi et orbimă*. din Piața Sf. Petru constituie niște exemple elocvente ale naturii mass-mediei ritualice: dincolo de asta, ele asistă singure pe pelerinii prezenți la Roma. Însă, de la apariția televiziunii, sute de milioane de persoane pot participa la acest lucru, incluzându-se astfel în vasta comunitate a catolicilor, în marea familie a Creștinătății, și aceasta prin viziune, emoție și rugă, împărtășite virtual, adică prin grația tehnologiei televizuale. Iar formula *ubi et orbi* nu și-a regăsit sensul deplin decât din momentul în care televiziunea îi permite „lumii” (*orbi*) să participe, în timp ce în Piața Sf. Petru îi revine orașului (*urbi*) calitatea de a da binecuvântarea. Această televiziune a împlinit, a desăvârșit (în accepțiunea din limba engleză a lui *to achieve*. a concretiza) ceea ce acolo nu exista decât ca o metaforă sau ca o operație mistică.

În același mod, evenimentele care ar putea părea apriori îndepărtate de preocupările francezilor - să luăm ca exemple relativ recente, înmormântarea regelui Hussein al Iordaniei, căsătoria Prințului Edward sau a Prințesei Belgiei - dobândesc o dimensiune, dacă nu planetară, măcar larg europeană, grație retransmisiilor care le conferă un caracter imediat istoric, deja, prin audiența lor potențială.

151

- În final și în special, mass-media ritualice procedează la o dramatizare a evenimentelor pe care le retransmit. O tonalitate ludică, veselă caracterizează, de obicei, discursurile televizuale. Funcționând după codurile stabilite, și în sânul dispozitivelor care scot în evidență indicii intimității și destinderea de bună calitate, mass-media audiovizuale exersează prin aceasta funcția lor de legătură socială. A con-

traria, mass-media ritualice instaurează o distanță, un spațiu și un timp de programare care dramatizează retransmisiile lor. Oare nu este vorba până la urmă despre un context mediatic cam ciudat (cu marile retransmisii sportive), în timpul căruia vom trăi un eveniment în continuitatea sa integrală, cu o unitate de acțiune în timp și în spațiu ce era deja specifică tragediei antice? Tocmai în acest scop „spect-actorii” lor vor lua cunoștință de dimensiunea istorică a ceea ce ei vor asista, și îi vor acorda o forma de credibilitate. Această dramatizare care se exprimă atât în manieră de a filma cât și în tonalitatea comentariilor, instaurează un context de receptare particular, în mare parte garant al „istorieizării” evenimentului. Căci Istoria este gravă prin natura sa.

Însă, retransmisiile mediatice ale riturilor exprimă respectul datorat mai marilor care joacă istoria în public (și în ceea ce numim *mondiovision*), în același timp când solemnitatea lor pare să afirme precauțiile care înconjoară cu necesitate manifestările tangibile ale puterilor care iau naștere, intrând în istorie sau ieșind din ea (în cazul înmormântărilor) pentru a intra în legendă.

Invitații ritualici trec, de-a lungul acestor paranteze sociale, de la politică - ca administrare cotidiană a „lucrurilor publice” - la politic, ca dimensiune charismatică și istorică. În această schimbare tranzitorie de gen, are loc o inversare radicală, care le va pune în contact cu alte sfere, cu alte stări.

152

2.1. O inversiune singulară, de la actualitate la istorie

Mas s-media li se impută că erodează istoria. Ele o îndulcesc pentru a o transforma în „actualitate”, val continuu de flash-uri, sincopate de montaje din ce în ce mai rapide, care văd în fiecare zi cum se șterge marea de imagini din seara trecută, într-o cursă nebună înainte fatică și amnezică.

Televiziunea este prima supusă acestui proces.

Logica instaurată de zapping, care afirmă primatul „spectacularității”, accelerarea ritmului de montaj și creșterea puterii canalelor de informare în continuu ar accentua încă această tendință.

Și mai grav este că mass-media sunt acuzate, de asemeni, că influențează cursul istoriei, prin logicile de selecție, de punere în formă și de comentare pe care le adoptă, în calitate de indici aroganți ai hegemonismului etnocentrismului occidental — originea acestei puteri exorbitante fiind, în același timp, tehnologică, economică și ideologică.

În ansamblul lor, mass-media ritualice inversează radical aceste temeri de dizolvare a istoriei și reduc la tăcere reproșurile adresate sistemului informației. Căci dacă evenimentul are audiență și legitimitate suficiente (condiții dificil de cuantificat și, totuși, *sine qua non*), mass-media pun telespectatorii în relație directă cu „istoria pe cale de a se construi”.

Mass-media ritualice ajung să contracareze această

evoluție a istoriei, pentru a o inversa radical; și această grație acelor cinci funcții prețioase și complementare de vectorizare, de legitimare, de monumentalizare, de mărturie, și mai ales de dramatizare.

Iar schimbările sociale, politice, instituționale provin de asemenea din faptul că invitatul întâmpinat ritualic - suveran, președinte, papă - ajunge pentru a da sens și pentru a produce

transformările de ordin simbolic, neacționând până la urmă decât prin ceremonialitate: această gazdă prezintă „nu un program, ci un proiect” care mai întâi, este de ordinul dorinței și al visului²¹⁸. El introduce mai ales sens într-o perioadă de turbulențe, acestea din urma chiar provocate adesea de venirea sa. Invitatul ritualic este în același timp otrava și antidotul, dezordinea și ordinea. El precipită și catalizează, într-o mișcare care nu este paradoxală decât în aparență. Charisma sa ține de asemenea chiar de acest fapt.

„Interpretarea propusă de autori este puternic directivă. Ca și șamanul lui Levi-Strauss, actorul ceremonial reformulează cu ajutorul paradigmelor acceptate din punct de vedere cultural, situația față de care el intervine. Această situație atinge o inteligibilitate, dar în interiorul unei dinamici orientate spre un deznodământ precis. Ea vizează intervenția („faire faire”) și se sprijină pentru aceasta pe o elaborare mitică”²¹⁹.

Presărat cu mitologii politice, programul simbolic propus de invitatul ritualic va sedimenta corpul social și comunitățile cărora li se adresează prin forța sa de evocare mobilizatoare și, până la urmă, de acțiune. El va crea astfel legătura, mobilizând resorturile care îl depășesc, puternic antropologice. Dacă această venire este mediatizată, se schimbă, din contră, puțin lucrurile. Ei nu vor fi decât mai numeroși în a accepta să participe chiar și la distanță la ceva magic, aproape miraculos: un dar/ contra-dar în care actorii care își fac față de o parte și de alta a ecranelor care revelă mai mult decât văd, punând în scenă dorințele utopice de metamorfoză și de fuziune, instilând în corpul social o parte din această utopie pusă în formă de rit, care instaurează o paranteză socială visată, și care instituie o nouă vârstă de aur.

Comunitatea ritualică regenerată prin acest *moment* istoric și chiar mitic, îi va păstra dimensiunea difuza și chiar sublimă. „A fi fost acolo”, „a-1 fi văzut”, „a-1 fi trăit” și a putea împărtăși

propriile experiențe care, înscrise mai întâi în corpul fiecăruia, constituie o isterie împărtășită de toți...

Trebuie făcută încă o referință la ceea ce Victor Turner numea *comunitas*, în momentul în care sesizăm densitatea extremă a publicurilor acestor spectacole ritualice mediatice. Transgresând straturile sociale stabilite, până la a transcede barierele și inertiile obișnuite, aceste retransmisii „își produc publicurile lor” care fiind nedefinite, fugitive în fața

programelor obișnuite, se „substanțializează” acolo, luând forma de „corp și de inimă”, am putea spune, pentru a deveni comunitate²²⁰, în ansamblul său, conștientă că există și că trăiește împreună un moment istoric.

Și se întâmplă la scara unei țări întregi, adesea, ca „mass-media ritualice” să ridice numărul membrilor „comunității lor diasporice”, evanescentă, virtuală, cu siguranță, dar cât de puternică, densă, întrucât este întotdeauna sudată și legată de o emoție, o memorie și o privire, toate comune: pe 22 noiembrie 1963, ziua asasinării lui John F. Kennedy la Dalías, întreaga America se opri în mijlocul unei după-amieze. Se pare că zeci de milioane de persoane și-au deschis postul lor de radio sau de televiziune și au început; să plângă împreună, fiind atât de departe și, totuși, dintr-o dată, atât de aproape unii de alții... Chiar și jurnaliștii plâneau de cealaltă parte a acelui ecran care era, de fapt, o oglindă. Câteva zile mai târziu, la înmormântarea atât de deschis și de dramatic ritualică a președintelui american, de această dată, o mare parte a planetei se unise pe altarul emoției, al lacrimilor și al istoriei... Miracol și fascinație ale mass-mediei ritualice...

NOTE

¹⁹³ Aceasta locuțiune va fi reluată de mai multe ori în paginile următoare. Pentru ca folosirea ei să nu fie considerată un abuz de limbaj, trebuie să precizăm de la început că o media ar putea fi de *natura* ritualică, dacă înțelegem că aceasta ar putea fi tehnică de exemplu. Prin expresia „media ritualice” subînțelegem de fapt programe ritualice, care se erijează ele însele un gen rnediativ în ansamblu,

155

mulțumită anumitor specificități care sunt stilistice și morfologice, având în considerare și modalitățile de receptare a lor.

¹⁹⁴ Lucrarea lui D. Dayan și a lui E. Katz, *La television ceremonielle*. Paris, PUF, 1996, traducerea cărții *Media Events. The live broadcasting of History*, Harvard, 1992, se bazează în principal pe analiza unui corpus de evenimente rnediatizate care au avut un foarte puternic ecou politic, ca de exemplu prima călătorie a Papei Ioan Paul II în Polonia.

Autorii au inclus în analizele lor elemente politice televizate care nu intră *stricto sensu* în accepțiunea atribuită aici cuvântului *rit* (cf. Capitolul I și glosar), dar din care au decurs transformări simbolice, sociale și politice.

Această reflexie încrucișată s-a bazat pe alte două texte ale acelorași autori „Television d'intervention et spectacle politique. Agir par le rituel” și „Le Pape en voyageur”, apărute în revistele *Hermès* și *Terrain* (bibliografie).

¹⁹⁵ Pascal Lardellier, *Les Miroirs du paon. Les Entrees royales, rites et rhetoriques politiques dans la France de L'Ancien Regime*, Paris, Honore Champion, 2002.

^{1,6} Bineînțeles, riturile și mass-media nu posedă o conștiință imanentă. În spatele unora și al celorlalte, găsim întotdeauna instituții politice, militare sau religioase, referitoare la rituri, politice și economice, referitoare la mass-media. În același timp, se creează întotdeauna un consens în jurul retransmiterii marilor evenimente - căsătorii, înmormântări, primirea șefilor de State, investiții. Daniel Dayan și Elihu Katz se opresc în lucrarea lor asupra acestui punct foarte important: acela al discuțiilor care preced retransmiterea ceremoniilor ritualice, și acela al condițiilor istoricizării sale.

¹⁹⁷ Daniel Dayan, „Presentation du Pape en voyageur. Television, experience rituelle, dramaturgie politique”, în *Terrain* nr. 15, „Paraître en public”, Mission du Patrimoine, Paris, 1990, p. 20.

^{1,8} Editat sau înregistrat, ritul mediatizat va fi într-adevăr păstrat și privit; aceasta este de fapt una din funcțiile sale: punerea în memorie care prelungește producerea istoriei.

^{19*} Biserica a înțeles imediat rolul fundamental care o putea ajuta să conducă mass-media audio-vizuale și în special televiziunea, prin „misiunea sa ecumenică,

ce nu cunoaște frontiere". Astfel, încă de la începutul anilor 50, se succed texte teoretice și canonice, edictate și editate, în chiar centrul Creștinătății, la Vatican, pentru a afirma tocmai faptul că binecuvântările primite de credincioși îngenuncheați în fața postului lor de televiziune erau valide, din punct de vedere simbolic.

²⁰⁰ D. Dayan și E. Katz explica faptul ca toate comunitățile *apriori* virtuale ale mass-media ritualice tind să ia forma și să dobândească un corp, în momentul când oamenii se grupează pentru a privi aceste evenimente ceremoniale. Telespectatorii se adună și se reconstituie în comunități spontane, aceste programe chemând la o "vizionare colectivă".

²⁰¹ Jean-Paul Aron, "Audiographie de l'événement", *Communications* nr. XVIII, "L'événement", Paris, Seuil, 1972, p. 156.

156

De altfel, totul este atât de știut, cunoscut și planificat încât cercetările pe care le-am condus timp de trei ani la Fondurile Vechi ale centrelor municipale de arhive ne-au permis să scoatem la iveală faptul că lucrările care relatează intrările regale din Renaștere erau adesea în întregime redactate dinainte, cu încredere totală în programul festivităților create de umaniști erudiți, cum ar fi Maurice Sceve care era de obicei, în același timp, cel care concepea sărbătorile și autorul acestor lucrări: doar câteva spații libere erau rezervate pentru răspunsurile regelui la cuvântările municipale! Iar aceasta se întâmpla în scopul ca ele să fie disponibile la vânzare cât se poate de aproape de sfârșitul evenimentului!

204 n ^{Boorstijn} L'Image, Paris, Folio, 1972 p 32

Din câte știm noi, nici un studiu nu a fost efectuat în legătură cu aceste „mari slujbe mediatice” care ocupă un loc din ce în ce mai important atât în procesul de legitimare a *star-system-ului*, cât și în timpul programărilor: Noaptea Oscarurilor, a premiilor Cesar, Moliere și până la Sept d'Or, fiecare sector al *show-business* se străduiește să aibă acum propria sa ceremonie anuală de autopontificare... Daniel Dayan numește după bunul său plac acest gen de cercetări, care s-ar situa la încrucișarea actualității cu mass-media.

²⁰⁵ Să ne gândim de exemplu la tulburările care au avut loc în ex-blocul comunist, care își au ca punct de plecare vizita Papei Ioan Paul al II-lea în Polonia și revoluția română, aceasta din urmă transmisă în direct, culminând cu luarea televiziunii și Ceaușescu.

TM Această scurtă prezentare care evidențiază și enumără trăsăturile specifice ale mass-media ritualice» datorează mult, încă o dată, lecturii operei lui Daniel Dayan acest luc TM ^{T616visioa c6} [^] *onille*. E important pentru noi să specificăm

²⁰⁷ Acest lucru s-a verificat în Franța, la înmormântarea lui Francois Mitterand. uar înainte de moartea sa, fostul președinte era prins într-o vijelie mediatică țara egal legat atât de angajamentele sale în timpul celui de-al 2-lea Război Mondial, de prietenii sale ambigue, de turnurile sale politice, de secretele sale de sănătate, cât și de descoperirea fiicei sale vitrege. La începutul anului 1996, înmormântarea sa a constituit o paranteză națională ecumenică, pusă în scenă și dramatizată după bunul lor plac de mass-media, schimbătoare în ocurență. Criticile dinamice dispar pentru a se alătura, brusc, inimii zeloșilor lui. Toate vocile s-au întâlnit în acest punct, pentru a-1 celebra pe defunct și pentru a-i ridica statuie, uica de la moartea sa, ca mare om, demn de a intra în istorie aproape fără condiții. uoar câteva luni mai târziu, criticile reiau *mezzo voce* pentru a redeveni, câțiva ani mai târziu, un filon editorial foarte bănos. Astfel, numeroase conversații și confidențe de cabinet au trecut fără pudoare sau regret din registrul privat în cel public...

²⁰⁸

²⁰⁸ Despre acest subiect, vezi Pascal Lardellier, "L'Image incarnée. Une généalogie des sites de Paris VII IQOT „îs A- versite de Paris VII, 1997, p. 25-43.

157

^{Im} în clasificările retoricii antice, axa epidictică era cea care caracteriza tonalitatea și finalitatea discursurilor, ce își propuneau să producă un sentiment comunitar, un elan emoțional, dar și politic la fiecare dintre membrii către colectiv.

²¹⁰ Daniel Dayan și Elihu Katz, *La Television ceremonie/k*; Paris, PUF, 1996, p.

134.

²¹¹ Adoptând — puțin mai prozaic - sensul lui D. Dayan și E. Katz — referitor la faptul că mass-media posedă o forță care le permite să transforme: istoria, canalul american de informații continue CNN afișează explicit ca slogan: *to witness history in the making*.

²¹² După ipoteza formulată de D. Dayan și E. Katz, politica ceremonială și marile

ceremonialuri politice ar exprima „o dorință de fuziune”, manifestată *in situ*, dar și prin extensie, prin participarea colectivă în retransmisiile mediatice. Astfel, acestea „se folosesc pentru a crea o continuitate între mulțimile filmate și grupurile de telespectatori. Ea suscită la aceștia din urmă un sentiment oceanic, o pierdere euforică a limitelor propriiei ființe, o incorporare imaginară la o congregație în stare de *communitas*”. D. Dayan, „Le Pape en voyageur”, *Terrain*, nr. 5, „Paraître en public”, 1990, p. 20.

²⁴ Familia regală engleză a devenit o specialistă în aceste mari reportaje ceremoniale, scandând viața Coroanei. Foarte des fericiți, chiar dacă recent dramatici, ei au trăit după moda unei comunități naționale, și în adâncime, sunt întotdeauna construiți astfel, cu o atenție importantă acordată manierei în care „subiectele Grațioasei sale Maiestăți” dau viață evenimentului în direct. În 2001, consemne relative la acoperirea mediatică a ceremonialelor regale ale Coroanei Angliei au fost trimise de către Palatul Puckingham către redacțiile principalelor ziare și către posturi de radio și de televiziune, în așa fel încât jurnaliștii englezi au rămas uimiți de ceea ce lor le părea că aduce o atingere inacceptabilă la libertatea lor de a munci și la conștiința lor profesională...

^{2,4} Această expresie îi revine lui Roland Barthes, care în lucrarea sa *La Chambre Claire*, o folosea în scopul de a descrie ceea ce, după el, reprezintă esența demersului fotografic: a sesiza cu precizie acest „a fi fost acolo” al ființelor și al lucrurilor fotografiate.

²¹⁵ În acest context, facem trimitere la lucrarea coordonată de Marc Lits *Le Roi est mort... Emotions et médias (Bruxelles, Observatoire du Recit Mediatique, Vie ouvrière, 1993)*. Autorii analizează exprimarea, în presa belgiană, a imensei emoții produse de decesul regelui Baudouin, în 1993. Originalitatea cercetării constă în faptul că demonstrează resorturile durerii așa cum aceasta este exprimată în ziare (producerea discursului), ca și de către belgieni înșiși, pe calea analizei scrisorilor primite de ziare sau a chestionarelor realizate pe stradă...

²¹⁶ Daniel Dayan și Elihu Katz evocă această „monumentalizare” a evenimentului în *La télévision ceremonielle* (p. 106).

Noi propunem de asemenea această funcție, referindu-ne la culegerile care relatează triumfurile din Renaștere în *Les Nouvelles de Testamen* nr. 135, „Surdeux gravures d'Entrees royales...”, mai 1994. Sau în „Monuments ephemeres: les Entrees royales” publicat în *Les Cahiers de mediologie*, nr. 10, „La confusion de 158

monuments”, Paris, Gallimard, sub coordonarea lui Michel Melot, mai 1999.

²¹⁷ C. Jouhaud, „Imprimerrevenement”, *Usages de l'imprime aux XIVe - XVIIe siecles*, sub coordonarea lui Roger Chartier, Paris, Fayard, p. 414.

^{2,8} Nu ne rămâne decât să ne referim, în acest sens, la două discursuri americane celebre: cel al lui Martin Luther King, intitulat chiar *I Had a Dream* și cel al lui J. F. Kennedy, *The New Frontier*. Dar ne putem gândi de asemenea la evocările istorice ale Generalului De Gaulle, *Vive le Quebec libre!* sau *Je vous ai compris*, referitor la Algeria franceză.

Aceste discursuri programatice și într-o oarecare măsură performative, au transformat realitățile sociale și politice, modificând conștiința pe care actorii o aveau despre rit și popoarele observate și implicate în aceste sentințe, mai întâi istorice pentru că se enunțaseră așa, în contextul unui spațiu de dramatizare instaurat foarte pragmatic.

²¹⁹ Daniel Dayan și Elihu Katz, „Television d'intervention et spectacle politique. Agir par le rime”, *Hermes* nr. 17-18, 1995, p. 171.

²²⁰ Trebuie să precizăm că această remarcă ne pare a da profunzime noțiunii foarte mediatice de „comunitate virtuală”, puțin cam prea repede acaparată de Internet și de noile tehnologii. „Diasporice”, publicurile „mass-mediei ritualice” nu mai constituie niște „comunități virtuale” în ansamblul lor, știind că există - adică se privesc, gândesc și resimt împreună. Dacă modurile de apartenență și de participare a acestor comunități sunt diferite de cele produse pe Pânză, nu rămâne altceva decât ca expresia, care este mai mult decât o metaforă, să își găsească aici o adevărată pregnanță..

159

Capitolul V

TEORIA LEGĂTURII RITUALICE

ANTROPOLOGIE SI COMUNICARE

„Teoria legăturii ritualice”²²¹, prezentată aici, își propune să justifice contextele de comunicare sociale și formale, în cazul

marilor adunări ritualice și festive, de natură politică și religioasă, printre altele, dar și în registre contemporane, mediatice și sportive²²².

Atunci când nu este interpersonală (implicând doar câteva persoane), comunicarea este socială, comunitară. Ea ridică atunci aceste procese la nivelul unui grup, al unei colectivități, fiind guvernată de alte principii. Iar când această comunicare nu este informală, „spontană”, ea devine formală intrând astfel într-o structură mai rigidă, într-un ansamblu de coduri care vor fi strict ritualice, în regulă generală. Tocmai asupra acestui versant al faptelor sociale își propune să aducă puțină lumină analiza noastră.

1. DUBLUL IDEAL RITUALIC

1.1. De la „fațada comunicațională” la „principiul de magnificență”

Una dintre ipostazele oricărei situații de comunicare constă în faptul că fiecare interlocutor sau fiecare grup de protagoniști trebuie, în mod obișnuit, să facă „o impresie bună”, străduindu-se să prezinte o aparență generală „corectă” și, pe cât posibil, agreabilă, din punct de vedere fizic, vestimentar și verbal. Actorii interacțiunii știu intuitiv că impresia generală

160
are întotdeauna o conotație morală. Această regulă are valoare pentru majoritatea contextelor sociale.

O parte importantă a operei lui Erving Goffman și-a propus să demonstreze acest lucru: a-i acorda atenție celuilalt, a-l respecta (arătând tocmai prin aceasta că individul se respectă pe el însuși) înseamnă a-i oferi o imagine convenabilă, justă și măsurată despre sine; înseamnă, de asemeni și mai ales, a-i da posibilitatea „să nu-și piardă vreodată înfățișarea”²²³. Economia relațională și simbolică, care autorizează viața în societate, se bazează pe respectul și pe aparențele pe care trebuie să le afișăm deschis.

Acordând deci o mare importanță primatului aparenței, Goffman afirmă încă din primele pagini ale lucrării *Rites d'interaction*²²⁴ că această prezentare este, de fapt, completată cu un „idiom ceremonial”.

Iar modelul de comunicare consensuală, care determină subînțelegerea unui pact tacit și a unui „contract social” acceptate și respectate de toți - este atât de integrat cultural încât cei care se derogă de această „linie de conduită”, de acest *modus vivendi* sunt considerați ca devianți, incoerenți. Nu vom putea „intra în comunicare” cu ei, în orice caz, nu în condițiile recunoscute și instituite, în mod normal. Ei joacă fals „în Orchestră”, iar cacofonia se generalizează din cauza unui „canar necinstit”, care contaminează contextul. Vom moraliza atunci acest hiatus, prin a ne defini interlocutorii asociați ca nepoliticoși, neresppectuoși, respectiv „anormali”, afirmând că ei fac o impresie proastă, respectiv „o impresie rea” (E).

Goffman). Cineva de „nefrecventat” este, adesea, cineva care nu joacă partitura socială în același registru cu ceilalți și care refuză, conștient sau nu, să afișeze semnele exterioare ale convenienței și ale respectului.

Or, toate acestea nu sunt specifice contextelor de comunicare interpersonală. Aceasta cerință de apartenență și corpul de reguli sociale, dacă sunt interpersonale, la o primă

161
lectură, pot fi de asemeni, ridicate la un nivel social și comunitar, la cea mai înaltă scară. Vor dobândi astfel, un ! caracter cu atât mai crucial, cu cât fiecare implică grupul căruia i îi aparține, pe care îl reprezintă, prin apartenența și atitudinea i sa generală, toți trebuind să răspundă de fiecare și invers²²⁵. înainte de a se referi la procesele de comunicare

¹ interpersonală și socială, primatul apartenenței conduce la o problematică filosofică esențială care, pentru a ne referi doar | la contemporani, a animat gândirea lui Husserl, a lui Heidegger și a lui Levinas, printre alții. Fenomenologia, ontologia și etica sunt de acord asupra acestei viziuni, după care ființa poate fi gândită, dar nu poate fi *percepută* decât prin ceea ce are ea vizibil. E>upă Berkeley, „a fi înseamnă a fi perceput” cu exactitate (*Esse est percepti*). În acest sens, ființa ar fi condamnată la evanescență, la abstractizare, fără această epifanie care o va da spre a fi văzută, percepută printr-un *a apărea* fenomenologic. Hegel amintea că fără opera de artă care îi dă sens și formă, conceptul de frumusețe nu ar fi existat.

I Și regăsim aici distincția kantiană între *noumen* și *phenomen*.

j Aceasta ne oferă o deschidere asupra nemaipomenitei !, reiterări care pleacă de la a fi spre a părea. Această percepere moralizată poate lua forma gravă a ceea ce Levinas denumeste „experiența celuilalt” și care implică, din punct de vedere moral, înfățișarea, privirea și confruntarea față în față. Fiecare oferă mai mult decât o imagine lumii și celorlalți, propune, de fapt, „o fațadă a ființei” prin corpul său și aparența pe care o oferă despre el. Or, educația și societatea îi incită curând pe fiecare dintre subiecți să „lucreze” la această aparență, încercând să facă să-i corespundă o formă de virtute: astfel, proprietatea, „ținuta” și prestația fuzionează, din punct de vedere social, cu demnitatea. Tradiția occidentală întreține un I raport paradoxal cu această relație între identitate, apartenență și respectabilitate: ea se teme de acest raport, religia îi cere să se apere de el, dar codurile sociale stabilite îi cer să subscrie aici și să se plaseze, până la urmă în locul acestei obligații²²⁶, fără a deroga și fără a fi un marginal.

Tocmai etimologia demnității ne învață că acest termen, apărut în limba franceză în secolul al XH-lea, desemna inițial un merit. A avut loc o alunecare progresivă, pentru a face din această entitate o onorabilitate legată de apartenență, cu deschidere asupra respectului cuvenit ființelor și lucrurilor. Manualele de *savoir-vivre* difuzate masiv în Europa epocii

clasice, le inculcă generațiilor de nobili și apoi de burghezi să-și construiască o imagine socială virtuoasă și să adopte, fizic și moral, atitudini de onoare care implicau numele și filiația. Era de preferat pentru „omul onest” să afișeze o „splendoare” vestimentară, între altele, și o gravitate de atitudine și de comportament construită la rang de valoare. Însă, mergând chiar mai departe, ne amintim că, după etică aristotelică, comportamentul și apartenența omului virtuos făceau chiar să coincidă în aceasta bunătatea dar și frumusețea.

Un raport strâns leagă așadar, interioritatea fiecăruia, de imaginea pe care o oferă despre sine, de aparența pe care o oferă, cu riscurile și pericolele abuzurilor pe care această formulă de încheiere le-a putut genera.

Ca descendent al acestei tradiții, am putea evoca, de asemeni, principiul de magnificență enunțat sub această formă de Toma d'Aquino încă din secolul al XIII-lea. Acesta considera magnificența ca pe o virtute pe care principele ar trebui, încă o dată, să o dobândească. Moralizându-se întotdeauna, acest imperativ al apartenenței instaurează un raport metonimic între magnificență și frumusețe. Și, la fel cum proprietatea a devenit o valoare, recunoscută social, mai mult chiar decât o normă sanitară²²⁷, magnificența s-a impus ca o calitate politică primordială.

În secolul al XVI-lea, umaniștii care trebuia să întrețină sărbătorile renaștentiste se refereau la Sfântul Toma. Printr-un joc de silogisme, ei afirmă că grandoearea, care e una dintre

163

virtuțile regale, putea să se exprime prin magnificență. Aceasta era deci dorită; iar fastul devine astfel un principiu moral și politic. Somptuozitatea își are sediul la principii, care sunt obligați să trăiască și să se arate, *a fortiori*, în lux. Marile sărbători politice au fost denumite din acel moment prin termenul de magnificență. Nu puteau să se deroge de această regulă de ostentație, în ciuda sumelor astronomice pe care le necesita și la care constrâneau adesea în situațiile financiare dificile.

Dar să revenim la „riturile de sublimare”. Propunem această expresie întrucât dispozitivele ritualice despre care este vorba aici - ceremoniale ale statului, „liturghii profane”, călătorii papale - prin importanța cu totul specifică pe care o acordă apartenenței actorilor lor, care este obligată să fie fastuoasă, luxoasă, chiar „sublimă”²²⁸. Acest primat acordat aspectului exterior e cu atât mai notabil cu cât se desfășoară într-un context spectacular prin natura sa. Aparența, oferită într-o formă magnifică, a actorilor ritualici, dincolo de mizele antropologice pe care și le propune, recurge, deci, și la spectacol, în calitatea sa de element central al punerii în scenă. „Cerința de apartenență” substanțială la imensa majoritate, dacă nu la totalitatea practicilor ritualice „pozitive” și reperabilă, în mod particular, în riturile politice. Ne amintim

că asistam aici la o veritabilă metamorfoză a spațiului și a timpului obișnuite, peste care se „suprapune” un dublu perfect, care actualizează oportun mitul Cetății ideale, ca și o temporalitate istorică și chiar mitică.

Idealizarea sistematică a spațiului ritualic acoperă în întregime ceea ce am putea defini ca „sindromul Potemkin”. Ne amintim că în secolul al XIX-lea, Ecaterina a II-a a Rusiei își dorea să descopere viața cotidiană a regatului său. Întreprinzând o mare călătorie în țara sa imensă, ea a traversat o mulțime de sate care prin grija ministrului său Potemkin erau înfrumusețate și ornamentate în pripă. Se regăseau în

164

momentul trecerii reginei, potrivite, opulente și surâzătoare, la mii de leghe de realitatea teribilă a unei Rusii înfometate și lipsite de orice urmă de energie.

„Sindromul Potemkin” constă deci în: a subscrie la acest „imperativ ostentatoriu”, în a impune apartenența nu ca pe un mijloc, ci ca pe o finalitate ceremonială. Ceea ce se află în spatele „fațadei” contează prea puțin²²⁹. Prioritatea face ca ceea ce vedem să fie și ceea ce percepem. Trebuie, cu orice preț, ca ceea ce se impune privirii să fie frumos și să ofere aparențele de ordine, de perfecțiune și, mai ales, de puritate.

În timpul riturilor politice, trebuie să ne amintim că regele pătrundea - iar președintele încă pătrunde - într-un oraș în întregime scrobit. Aceasta conține un sens care depășește simpla proprietate municipală datorată unui musafir ilustru. În Renaștere, în timpul victoriilor regale, nisip curat era împrăștiat pe sol, pereții erau acoperiți cu postav alb, se întâmpla chiar să se întindă „ceruri” de pânză albastră înstelată pe străzi, deasupra itinerarului regal. Arcuri de triumf efemere, teatre provizorii, decorații fastuoase apăreau cu aceasta ocazie; apărea astfel un oraș nou, acoperind într-adevăr localitatea obișnuită și „banală” a cotidianului.

Sunt vânați extra-muros mai ales cerșetorii și netrebnicii pe parcursul ritului, în scopul de a nu-i tulbura idealul de perfecțiune; oare aceștia nu erau fără știrea lor purtătorii viciilor care ar fi putut altera, „contamina” finalitatea desfășurării ritualice, adică punerea în contact a acestui oraș și a comunității sale cu reprezentările lor ideale, cu imaginarurile mitice produse chiar pe scenă?

Orașele care organizează Jocurile Olimpice, la fiecare patru ani, pleacă în zilele noastre, tot de la acest principiu: a curăța, a purifica, a idealiza cu orice preț — în aceasta constă regula pe care „mass-media ritualice”, dând seama de aceste evenimente, o subliniază constant.

165

Iar în 1999, în momentul Sărbătorii fastuoase de 50 de ani de regim comunist în China, trimișii speciali ai diferitelor media franceze au avut grijă să explice că autoritățile „deplasaseră” persoanele care ar fi putut să dăuneze „imaginii

Chinei": cerșetori, țărani lipsiți de ocupație, dar și handica-
pați.. . constantă a acestei obligații de *a părea* cum se cuvine,
pur și perfect, peste secole și peste diversitatea civilizațiilor,
la scara unui întreg oraș și chiar a unei țări întregi, adesea,
într-un moment nepărtinitor, cel al ritului.

La o primă abordare, putem considera că această aparență
ideală dobândește o importanță la un dublu nivel: mai întâi, în
mod inconștient dar puternic, față de valorile în direcția cărora
stăruiește ritul, ai cărui actori și mediatori sunt chiar actorii
săi și pe care îi onorează impunând această magnificență²³⁰;
mai apoi, în raport cu viziunea, pe care actorii ritului o vor
aduce aici.

După modelul scenei ritualice în totalitatea sa, care se
întinde adesea la scara unui oraș, actorii ritualului deci, trebuie
să se înconjoare cu idealitate, dacă vor să fie considerați demni
și respectabili. Se cunosc costumele, uniforme²³¹ și toate
atributele oficiale expuse după bunul lor plac în timpul acestui
rit de către persoanele ce reprezintă aici instituțiile, și care
trebuie să apară ca fiind *magnifice*²³².

Regulile care generează aparența, ceea ce se cuvine,
măsura în principii sunt consemnate de cărțile de protocoale
și de rituri. Adesea moștenit dintr-o tradiție: veche care îi
conferă legitimitate (în calitate de „obicei în virtutea legii”),
protocolul este un cod de funcționare de la care este imposibil
de derogat, fără a suferi efectul sancțiunilor și a fi înlăturat din
procesul ritualic.

Tocmai în această calitate *se impune* procesul ritualic și
actorilor săi. Am evocat în mai multe reprize violența simbolică
și adesea fizică, inerentă ritului. Înainte chiar de a fi „o cursă
pentru gândire” (P. Smith), acesta constituie, de fapt, o structură
166

care strânge corpurile actorilor săi, care nu mai pot face „orice”
în mod nechibzuit și fără urmări grave, începând din acest
moment. El impune o constrângere și niște reguli, cărora trebuie
să li se supună cei care sunt „prinși” în acest joc. Perturbarea
lui conduce, mai întâi, la a accepta o pedeapsă din partea
autorităților care au muncit la ținuta sa, la organizarea sa. Iar
la o scară mai largă, se exprimă cvasi-atracția manifestărilor
de puteri *numinoase* sau pentru care acest rit intervine, conștient
sau nu.

În cadrul ritului, „gara în mișcare care își deplasează
liniile” (Baudelaire), printr-o expresie deplasată de context.
Rolul trebuie jucat perfect; este admirat cel care se conformează
modelului idealizat pe care toată lumea (chiar și cei care nu
sunt admiși în secretul construcției regulilor protocolare) îl
înțelege intuitiv. Dimpotrivă, este sortit urii cel care derogă de
la aceste reguli, care se înșeală, care își pierde puterile²³³.
Mare nefericire, în orice caz, pentru cel care provoacă un
scandal! A tulbura protocolul susținerii unei teze de doctorat
va produce mai mult chiar decât o reprobare: se ajunge la

sanctiuni, o evicțiune chiar, în afara sălii cu ajutorul ușierilor și, adesea, chiar la o amânare a prezentării. În cazul tribunalelor, cunoaștem întreruperile ședințelor cerute de judecător, deîndată ce „tonalitatea arată” că dezbaterile degenerază, că schimburile ies din cadrul politeții ceremonialului judiciar²³⁴. Și aici li se poate cere „forțelor de ordine” (și cât de explicită este această locuțiune) să evacueze sala de audiență. În sfârșit, dacă simplul fapt de a strănuta întâmplător la o slujbă religioasă este deja scandalos, a o tulbura cu bună știință trădează o atitudine blasfematorie care, după credincioșii exagerați, va fi muștrată și pedepsită, fără îndoială, de Rațiunea divină.

Peste secole și culturi, această regulă nu poate suferi nici o excepție și ea reafirmă o evidență, asumată sau nu: medierea ritualică celebrează valorile și, în același timp, ea pune în contact cu forțele de altă ordine, de altă natură: nimeni, sub nici
167

un pretext, nu trebuie să tulbure derularea ceremonială. Astfel, în 1600, în timpul primirii oficiale a Măriei de Medicis la Lyon (unde venea pentru a se căsători cu Henric al IV-lea), o lege a guvernatorului interzicea oricărei persoane care prezenta o armă la paradă să tragă în timpul trecerii Reginei, anunțând *pedeapsa cu moartea*. A trage, chiar și prin inadvertență, era proscris, întrucât ar fi introdus dezordinea prin „refuncționalizarea” armatelor, sperînd caii, ceea ce ar fi anulat echilibrul, ordinea și armonia ritului. Iar în ceea ce privește amploarea sancțiunii, aceasta nu face altceva decât să confirme obsesia oricărei tulburări exogene, care poate să introducă în procesul ritului, frica sau panică, în cazul în care lucrurile nu s-ar mai desfășura așa cum *trebuie* să se întâmpile²³⁵.

În zilele noastre, vizitele oficiale ale Președinților în orașele Franței sunt, adesea, o ocazie pentru manifestările ostile din partea cetățenilor nemulțumiți de o decizie politică. Aceste demonstrații sunt întotdeauna menținute la mare distanță de cortegiul oficial și toate mijloacele coercitive sunt folosite, în scopul de a evita producerea unor „debordări”; sau, în orice caz, a unor debordări *vizibile*. Iar când mass-media relatează aceste manifestări, o fac cu o discreție eliptică. Și legitimitatea - de discutat bineînțeles - în exprimarea unei juste mâni reușește cu greu să facă să se uite caracterul *scandalos* al acestor revendicări.

2. TEATRUL RITUALIC, SPECTACULAR SI SPECULAR

2.1. Rit, putere, privire: forțele privirii ritualice

Să revenim la analiza privirii în cadrul proceselor ritualice și la rolul fundamental pe care îl joacă această ca vector de recunoaștere, de apartenență și de legitimare. Întrucât ochii exercită în timpul ritului o acțiune la un dublu nivel: asupra
168

indivizilor, dar și, pe o scară mai largă, asupra ansamblului corpului social.

Inițial, privirea există în ochiul martorului său. „A oferi spre a fi văzut pare deci o dimensiune consubstanțială a ordinii politice. Aceasta din urmă operează în sfera reprezentării”²³⁶. Napoleon afirma că „a comanda înseamnă mai întâi a le vorbi ochilor”. El evocă, fără îndoială, tocmai această dimensiune spectaculară și teatrală inerentă exercitării puterii. Până în secolul nostru, nici o altă instituție în afară de puterea regală nu își demonstrase o așa înclinare spre ritualuri, spre ceremonii și spre autopontificare. Mai apoi, regimurile de natură non regală au egalat-o, prin gustul liturghiei politice și până dincolo de măsură.

Acest spectacol viu, cu o reprezentare unică pe care o constituie ritul și ai cărui actori se regăsesc a fi cei mai înalți reprezentanți ai statului, nu-și schițează o finalitate ipotetică de divertisment și spectacol, ci chiar mai mult de atât, ritul politic constituie, de fapt, un moment al puterii ca performanță, o împlinire autentică a vieții instituționale. În timpul acestor rituri, puterea se oferă societății spre a fi văzută, iar faptul de a se arăta astfel dobândește o dimensiune politică activă²³⁷. I
,
,
,
j
Însă, aceste strategii de *de-monstrare* și de *re-prezentare* ale instituțiilor, emblematizate prin marile ceremonialuri ale statului, sunt completate într-o manieră dialectică și în privire, am putea spune, printr-o altă logică, care constă astfel în a privi. Căci idealul oricărei puteri pare să fie, fără figuri de stil, de a putea să vezi totul. Aceste instituții, oricare ar fi natura lor, se dovedesc panoptice. În sânul hegemoniei monarhice, dar și în spiritul centralizării birocratice, domină un proiect panoptic, „cel de a putea cuprinde într-o singură privire toate roțile mașinării, de a-i urma toate resorturile, de a grăbi acțiunea unora și de a o încetini pe a altora, de a face oarecum, într-un cuvânt fie spus:, ca toate părțile întregului să fie în armonie neîncetat unele cu altele”.²³⁸

169

A putea să cuprinzi totul dintr-o privire? Acest enunț, așa cum vom conveni, cuprinde o imposibilitate și deci, o frustrare. În fața acestei aporii, a fost necesar să se găsească subterfugii, dintre care cel mai confortabil este propus în mod providențial, de către scena ritualică, mai puțin periculoasă și mult mai flatantă decât teatrul operațiunilor militare. În acest spațiu de reprezentare, puterile își afirmă forța și ceea ce le face superbe, contemplându-se chiar în locul unde tocmai cei care le privesc le fac să existe²³⁹.

Căci „riturile de sublimare” sunt organizate în funcție de acest principiu: ochiul regelui (sau cel al președintelui, al Papei...) vede tot, deci printr-un „panoptism străpungător”, care îi redefinesc subiecții, martorii. Tot așa cum și ochiul regal își asumă deja tot ceea ce îi pătrunde fasciculul său optic. Este vorba, într-adevăr, de „ochiul stăpânului” (așa cum povestește și fabula constructivă a lui La Fontaine), punând națiunea în perspectivă, ordonând-o, animând-o sau

pietrificând-o, după bunul său plac, în funcție de absolutul unui punct de vedere, și din punct de vedere absolut.

„Ritualurile nu ar exercita așa o acțiune dacă nu ar aduce un beneficiu secundar pentru subiecți (atât pentru cei care participă la ordinea protocolară, cât și pentru cei care îi sunt spectatori) satisfacerea unei dorințe puternice: aceea de a vedea și aceea de a fi văzuți, aceea de a se instila într-o iluzie reglată. Ea exprimă o travestire a vieții, adică un gust pentru teatralizarea, dramatizarea și dedramatizarea vieții sociale.”²⁴⁰

Ritul și privirea sunt, deci, în întregime, instanțe de structurare a puterii. De la evicțiunea ca precauție a oricărei forme de entropie la suprapunerea sistematică a unui ideal dublu asupra instituțiilor ca reprezentare, regăsim întotdeauna aceeași voință și aceleași determinisme: de a fi admirat, de temut și ascultat de toată lumea. Această putere, odată instituită, se servește în schimb de rit și de privire, pentru a introduce ordine, armonie și recunoștință în corpul social. Iar acesta din

170
urma pare să aibă „nevoie” de centrul reprezentat de putere pentru a-și găsi o structură, o dinamică de organizare și o perenitate. Trebuie să privim încă acest „vid al centrului”, atât de dens, și să contemplăm încarnarea lui, în jurul căreia totul este organizat, pentru a se convinge și fascina de propria existență.

Ritul comunitar, care după Victor Tumer „recurge la o dramatizare și la o teatralizare a raporturilor sociale și instituționale”, reprezintă în primul rând, un vast spectacol pe care societatea și-l oferă ei însăși și despre ea însăși. Acest spectacol cere privirea în urmă, având nevoie de spectatori care vor asista la ceea ce ea pune în scenă, dar mai ales, vor contribui la a-1 legitima, inducându-i o formă de recunoaștere. Ritul are nevoie de priviri, din care se alimentează, găsindu-și în ele împlinirea. Or, această privire specific ritualică, mai mult chiar decât doar estetică, va fi o privire într-adevăr activă. Căci există în rit construcția gândită a unui dispozitiv, a unui cadru general propice producerii anumitor reacții *spectatoriale* (căutând, astfel, în mod deliberat, efectele exercitate asupra privirii). Trebuie să valorificăm toate consecințele acestei afirmații. „Riturile de sublimare” acordă o mare importanță acestui dispozitiv de expunere, care le fundamentează chiar. Contextul ritualic, cu un spațiu și un timp specifice, oferă pe această cale ocolită un anumit statut corpului - care accede la o nouă stare - sau obiectelor, devenite arhetipuri, sacralizate²⁴¹. De fapt, riturile de sublimare recurg la o dimensiune sacră, mistică a corpului și a obiectelor, care constituie într-adevăr un „act de arătare”.

„Riturile de sublimare”, spectacole pe de-a întregul, sunt concepute și organizate în mod esențial, în funcție de acțiunea pe care o vor exersa, pe care *frebuie* să o exercite asupra privirii spectatorilor. Acest lucru conduce la a afirma că aceste mari

rituri comunitare se caracterizează printr-un regim scopic particular, din moment ce instituie un tip de privire care
171

depășește categoriile tradiționale ale lui *a vedea*. Cum ar putea să se definească această privire ritualică? În același timp cu potențialitatea și finalitatea sa: ea acționează asupra indivizilor - cei care privesc și cei care sunt priviți — regenerându-i, străduindu-se să producă transformări la nivel individual și colectiv.

În orice caz, ansamblul dispozitivului ritualic își propune să ofere o vizibilitate rară, excepțională și maximală, asupra puterii și asupra celui care o încarnează. Totul este construit în această logică de expunere, în scopul de a se putea admira deplin actorul principal al ritului (regele, președintele, Papa și, prin extensie, *star-ul*). Spunem *a admira*, pentru că acest dispozitiv se străduiește întotdeauna să provoace „efecte de priviri”, pe care trebuie să le amintim, în absența cărora ritul „ar trece dincolo” de finalitatea sa socială și politică.

2.2. „Privirea panoptică”²⁴² a invitatului charismatic

Însă privirea celor care reprezintă puterea trebuie să fie mai puțin obișnuită, dacă își propune să-și menajeze efectele; într-un cuvânt, ea trebuie să rămână *istorică*, ca și imaginile împăraților sau ca cele ale primilor sfinți, care erau vizibili doar în mod excepțional în Antichitate, extrăgându-și din acest neobișnuit valoarea lor emoțională, forța lor estetică și legitimitatea lor simbolică.

Fiecare familie își păstrează în memoria sa un unchi sau un văr, care l-a *văzut*, cu mai mulți ani sau cu mai multe decenii în urmă, pe un anume rege sau președinte - este ceva obișnuit pentru *vulgum pecus*. Iar acest fiori-a cuprins și pe intelectuali, cercetători, scriitori. Unul dintre ei este Roland Barthes care se extazia, încă din prima pagină a lucrării *Chambre claire* prin contemplarea unei fotografii îngălbenite ce-l reprezenta pe ultimul frate al lui Napoleon, care i-a inspirat această unică remarcă: „Văd ochii care l-au văzut pe împărat”... Sau Claude
172

Levi-Strauss, care mărturisea că el trăia mărunț în „amintirea celui de-al doilea Imperiu. El rămânea aproape de altfel: copil fiind, încă am văzut - cu proprii mei ochi - pe împărăteasa Eugenia”²⁴³.

Ritul le va oferi tuturor acestor actori sociali condițiile eclatante de vizibilitate ale puterii. El reprezintă adevărata performanță a marelui spectacol politic, găsindu-și completa sa desăvârșire în această expunere spectaculară, care își va legitima și regenera, în aceeași măsură, participanții și, în special, el este cel în onoarea căruia a fost edificat dispozitivul ritualic. În viziunea lui Daniel Dayan, sanctuarul care îl întâmpină pe Papa „este locul unei întâlniri, al unei duble fascinații, al unui schimb intersubiectiv între Papa și mulțime. Fiecare dintre parteneri vine să-și recunoască în celălalt propria

sa credință"²⁴⁴. În registrul politic regele, ca și președintele, acordă toată atenția acestor șiruri care defilează în fața lor și acordă un interes egal reprezentanților corpurilor constituite. Și ei trebuie *să-i vadă*, cu orice preț, pe cei care sunt în fața lor, căci tocmai prin acest schimb simetric se va împlini, în mod real, ritul politic. Dispozitivul ritualic impune simetria privirilor, pentru a subscrie la aceste condiții de operativitate. Se instaurează astfel o dublă calificare: mulțimea ritualică vrea să-și vadă musafirul ilustru, iar acesta nu se va retrage înainte de să fi văzut defilarea, parada ansamblului comunității prezente în onoarea sa.

Căci fasciculul privirii acestui musafir ritualic îi face să existe, în mod veritabil, pe aceia pentru care el reprezintă ceva și îi *animă* pe cei care îl privesc. Printr-un efect de „panoptism”, acest ochi își redefinesc subiecții săi și își asumă ceea ce încrucișează fasciculul sau optic punând, astfel, în mod simbolic, Națiunea sau comunitatea în perspectivă. Este deci crucial ca el să îi vadă *pe toți*; în orice caz, pe toți aceia care reprezintă corpul social²⁴⁵.

173

Această calificare prin privire este primordială. Un schimb fertil, fundamentat în întregime pe raportul ocular, este evidențiat în timpul marilor rituri politice. Dacă, în zilele noastre, acest primat al privirii *in situ* s-a regăsit eufemizat prin mediatizarea oamenilor politici, iar rarefierea marilor ceremonii ritualice, acestea fiind vizibile, în mod particular, în Franța din Vechiul Regim, epoca predilectă a aplicării acestor teorii: poporul voia să-și vadă suveranul, iar acesta din urmă nu se retrăgea înainte de a fi văzut defilând ansamblul de șiruri, deci ansamblul corpului social (fiecare grup, comunitate, corporație care posedă o delegație reprezentată în timpul acestor mari cortegii civile). Or, în timpul paradelor civile, prezența monarhului și aipariția sa fizică îl făceau, de fapt, să existe brusc în ochii spectatorilor, pentru „bunul popor” îngrămădit la trecerea sa; și, în schimb, el dădea viață și mișcare prin prezența sa. El reprezenta principiul dinamic și organizațional al cortegiului municipal, considerat ca o vastă sintagmatică ritualică. Mistere, tablouri vii, alegorii de texte, de pietre și de imagini îi punctau trecerea, prezența sa făcându-i să trăiască și animându-i pe cei care îl așteptau neclintiți. Astfel, în momentul intrării triumfale a lui Henric al VI-lea de Anglia și de Franța în Paris la 1431, „la Fântâna Sfântul Inocențiu se plantase o pădure unde se adunaseră vânătorii de curte și câinii de vânătoare, iar când numitul rege ajunse acolo, ei începură să sune din corn și sa urle, și atunci sări din pădure un cerb care alerga de-a lungul străzii prin fața numitului rege, iar câinii alergau după el”. Acest gen de exemple îmbogățesc culegerile intrărilor regale: tablourile așteptau neclintite și se puneau în mișcare abia după trecerea regală. În descrierea intrării lui Henric al IV-lea în Lyon la 1595, Pierre Matthieu,

cel care a conceput sărbătoarea și autorul culegerii ceremoniale, ne spune că: „înăuntrul nișei era un mic Orfeu, care din momentul în care îl descoperi pe Rege, își ridică imediat

174

privirea și vocea spre cer, pentru Fericirea Maiestății Sale și cântă aceste versuri..." Această apariție animă și dă sens spectacolelor vii, căci „prezența regelui permite articularea elementelor dispersate ale intrării regale"²⁴⁶.

În același timp, cele două priviri care se înfruntă, cea a demnitarului invitat, investit cu charismă și cea a spectatorilor, nu sunt de aceeași natură, chiar dacă există una *prin* cealaltă: dacă publicul dovedește un fel de fascinație, regele, președintele sau Papa contempla mulțimea reunită pentru ei transformând-o, într-adevăr, prin forța privirii lor, investită cu ceva *magic*.

Această privire charismatică și panoptică îi conferă forță taumaturgică, după ce pietrifică mai întâi, pentru a anima apoi și a regenera corpul social, descoperind două mituri într-o caracteristică fulgurantă, pe calea care duce de la Meduză la Pygmalion.

Să ne amintim că Meduza din mitologie avea terifianta putere de a împietri doar prin forța privirii sale. Apariția regelui produce un efect diametral opus celui care ilustrează acest mit al Meduzei: el nu materializează și, dacă inițial pietrifică, această imobilitate dătătoare de moarte și tranzitorie se inversează apoi pentru *a iubi*, pentru a oferi în același timp, suflet și mișcare. Putem vorbi aici despre „taumaturgie vizuală", în sensul că simpla privire a suveranului produce un miracol: cel al regenerării corpului social.

Pentru a evoca un alt mit referitor la privire, regele îi *pygmalionează* pe cei în fața cărora apare, dându-le viață și animându-i, grație puterii sale reînviată. Fasciculul său optic nu poartă în sine fatalitatea, ceea ce este tabu ci, dimpotrivă, o forță palingenezică. Înțeles fiind faptul că pentru ca o atât de multă putere să fie delegată, privirii personalității invitate trebuie să i se acorde o forță de către cei care o privesc și o recunosc exact ca cel investit cu această putere.

175

Este semnificativ faptul că eficacitatea acestor rituri politice constă în aceea că invitatul investit cu charismă vede trecând toate șirurile, incluzându-le astfel, prin privirea sa, în comunitate, marcând egalitatea și integralitatea sociale și indistincția în sânul grupului. Povestirea intrării lui Hernie al IV-iea în Lyon ne face cunoscut faptul că „regele vru să vadă trecând șirurile care erau egale prin livrea, prin hainele lor, prin înălțimea persoanelor". Simetria, echilibrul, deci armonia corpului social sunt evocate explicit. Din acest moment, înțelegem de ce este atât de important pentru invitat să vadă toată comunitatea urbană.

Și, „tot astfel, în aceste intrări regale, o parte esențială a

eficacității simbolice și politice ținea de dialogul stabilit între două spectacole, cel pe care puterea monarhică îl oferă despre sine pentru cetate și cel al cetății pentru suveranul sau, căci nu ne surprinde faptul că, în acest schimb alternat, se efectuează o dublă luare la cunoștință, printr-o dublă reflexie, cea a puterii și a gloriei monarhului, la apariția cortegiului său, cea a unității și a armoniei cetății în diversitatea grupurilor care o compun"²⁴⁷.

3. DESPRE FASCINAȚIA RITUALICĂ...

Privirea spectatorilor riturilor nu este, deci, de aceeași natură cu cea charismatică, a demnitarului primit în mod ceremonial, chiar dacă ele se completează. Dacă se urmăresc anumite efecte, produse deliberat de dispozitivul și contextul ritului asupra publicurilor sale, tranzitând în mod esențial prin privire, se pune problema finalităților atribuite ritului de către instituții: nu era oare Andre du Chesne, teoretician al monarhiei, cel care afirma conștient, în lucrarea sa, *Antiquitez des Roys*, din secolul al XV-lea, ca „vederea Regelui în grandoarea Statului său servește în aceeași măsură menținerii subiecților în reverența pe care i-o datorează Maiestății sale”?

176

Și, după cum am mai menționat, finalurile politice și marii oameni de stat aveau cu toții o conștiință sporită a efectelor produse prin aparițiile lor, ritualizate în fața subiecților și a cetățenilor, făcând adesea uzaj de aceștia în mod foarte pragmatic. Machiavelli, Ludovic al XIV-lea, Napoleon și mai aproape de noi, Charles de Gaulle și Francois Mitterand au lăsat pagini explicite despre reacțiile provocate de puterea - specifică lor - care se încarna.

Privirea publicului ritului în fața acestor încarnări istorice este îmbibată, într-adevăr și în mod esențial, cu emoție și fascinație, putând chiar să ajungă până la stări prehipnotice. Am putea spune ca sindromul Phedrei, care îl vede apărând pe frumosul Hipolit și care reduce de înfiorare și de tulburare culorile curcubeului, își simte „sufletul cuprins de o tulburare nebună”...

„Creuzetul ritualic” constituie temelia comunicării înțeleasă ca relație pură și chiar comuniune, informația fiind aici foarte fiabilă, totul fiind cunoscut dinaintea conținutului și a derulării ritului fixat, neclintit și legitimat, prin tradiție. Dacă ne punem de acord cu Daniel Bournoux în a recunoaște că „temelia relației este ipoteza”, nu este o noutate să constatăm că tocmai contextul ritualic este acela care generează efecte cvasi-hipnotice.

Acest lucru ridică probleme cu atât mai mult cu cât transportarea în această stare nu se referă doar la ceea ce le este „comun muritorilor”: mari intelectuali și gânditori celebri au dovedit, de asemenea, această senzație minunată de neliniște care tranzitează prin privire, lăsând în urma sa martorii uimiți. Astfel, în seara de la Lena, Hegel era extaziat pentru că îl văzuse

pe Napoleon Bonaparte defilând imperios în fața lui, aflat pe calul său: „L-am văzut trecând pe stăpânul lumii! L-am văzut pe împărat, pe acest suflet al Lumii, ieșind din oraș pentru a merge în recunoaștere; este efectiv o senzație minunată de a

177
vedea un asemenea individ care, concentrat asupra unui punct, călare pe un cal, se manifestă în toată lumea și o domină”²⁴⁸, în această exclamare a filosofului, descoperim parcă mărturia unei aporii, față de încarnarea subită, magnifică și superlativă a unei Puteri, scrisă cu majusculă. Ce importanță mai avea că în acea zi, acest „stăpân al lumii” nu era decât un om banal în aparență, scund și durduliu. Năpustirea sa, simpla sa prezență erau suficiente pentru a-l tulbura și entuziasma pe filosof, făcându-l să dovedească o formă de fascinație exaltată, cu totul conștientă. Și aceasta prin a-i lăsa, mai ales, impresia de a fi trăit un moment unic, magic, istoric.

3.1. De la idealul încarnat la *appar-etre*

Dacă participanții la rit acordă atâta importanță faptului de a-l vedea pe demnitar în timpul riturilor politice, aceasta nu se întâmplă, într-adevăr, din cauza unei curiozități ipotetice, ci pentru că ei par a voi să dovedească această fascinație în fața puterii, care este prezentă subit, *hic et nunc*, aici și acum. Trebuie să luăm din nou cunoștință de faptul că în timpul ritului, demnitarul întâmpinat încarnează într-adevăr o putere, care în restul timpului este abstractă, conceptuală și care nu trimite astfel decât la o entitate instituțională. Aceasta îi conferă o importanță și o charismă mai puțin obișnuite, *in si tu*, care explică emoția. El oferă, în sfârșit, „Prezența sa reală”, accepțiunea teologică și puterea mistică a expresiei fiind aici asumate în mod clar, ca lucruri egale, de altfel. Este vorba despre o experiență istorică ce tranzitează, în ocurență, prin privire.

Însă, am putea explica, de asemeni, această fascinație ca fiind marca reziduală a pulsionii de pericolozitate, pe care publicul ritului o caută de fapt aici: știm că persoana invitată, personalitatea centrală a ritului este înconjurată în charismă și deținătoare a unei forme, și a unei forțe de *kudos*. De aici

178
provine un risc potențial, acela al dezlănțuirii forțelor brute, ascunse în pliurile ceremoniei, aflate în spatele ornamentelor ritualice, înțeles fiind faptul că ansamblul dispozitivului protocolar poate fi considerat, așa cum am văzut și noi, ca relevând precauții, care își propun să conțină și să stăpânească această putere, măcar pentru faptul că oferă condițiile optime ale admirației. Prin a și-i apropia, prin a veni să-l vadă, „își asuma niște riscuri”, concomitent cu dovedirea unei „senzații minunate”. De fapt, nu era Jean-Pierre Vernant acela care afirma, în niște pagini pătrunzătoare, că „prin jocul fascinației, cel care vede este smuls din el însuși, depus de propria privire, investit și chiar cucerit de figura care îi face față și

care, prin teroarea pe care trăsăturile sale și ochiul său o mobilizează, îl pătrunde și îl posedă"?²⁴⁹ Regăsim aici expresia acestei terori pe care admirația ritualică de-abia o contrabalansează.

Vorbim despre fascinație întrucât s-ar părea că ceva este *arătat* și că cineva se încarnează, considerat ca fiind din domeniul a ceea ce este interzis²⁵⁰, caracterizat de o imposibilitate de a fi văzut, de a fi privit și care se prezintă, totuși, în fața ochilor. Se pare că se arată aici o incapacitate de asumare a acestei priviri apărute și, totuși, transgresate²⁵¹. Căci, „vom înțelege ritualurile ca pe niște tentative de a face vizibil <£" invizibilul"²⁵². Privirea ritualică a publicului se regăsește, deci, confruntată cu o imposibilitate, atât intelectuală cât și vizuală: cea de a vedea subit o persoană pe care și-a imaginat-o și pe care a densificat-o, din punct de vedere emoțional, încât a devenit *imaginabilă*, o construcție charismatică sublimată și teribil de „impresionantă"²⁵³.

Acest „apparaître" [a apărea] ar putea fi considerat un *appar-etre*, adică un fel de materializare a unei ființe, care urmează să se încarneze într-o manieră cvasi-magică, ca un rezultat al unei întâlniri prodigioase - iar ritul este magic prin natura sa - situată între vis și realitate, între existență și esență. ^

179

în acest sens, referirea la „Prezența reală" **este aproape** metaforică²⁵⁴.

Fascinația indusă de dispozitivul ritualic ține **în mare** parte de faptul că se prezintă aici obiecte sau indivizi *cm-em^^ează* ei singuri o valoare sau o înșj^țutie. Este imposibil să le arătam și să le privim într-o manieră simplă, detașată. Acest lucru le conferă o charismă mai puțin obișnuită, o densitate emoțională mai rar întâlnită, explicând parțial, fascinația indusă în fața a ceea ce denumim *appar-etre*.

Privirea ritualică se plasează *in situ*, de cealaltă parte a aparenței, chiar dacă este fastuoasă. Această stare de uimire atât de particulară, este generată de o scrutare intensă, care transcede întâia funcție a privirii pentru a o face să treacă la un alt stadiu, la un nivel specific și chiar unic. În timpul ritului, conștiința pare să contrazică, într-adevăr, ceea ce este văzut, cu prețul unei incredulități recurente. Tocmai această distanțare, această „înstrăinare neliniștitoare" provoacă fascinația din care va decurge, de asemeni, senzația de a fi trăit un moment istoric²⁵⁵.

O dilemă, în aceeași măsură, cognitivă și emoțională, un biatus al ordinii și în ordinea percepției și a rațiunii s-ar manifesta astfel în fiecare individ care trăiește ritul, în fața acestei „aporii vizibile". Acest lucru ar antrena o suspendare a cadrelor obișnuite de reprezentare, care se reduc și se decuplează *în prezentare*, pentru a realiza această epifanie istorică. Prin intermediul ritului se produce o înrădăcinare a istoriei în persoană, o înscriere fenomenologică a evenimentului în

percepție. Ritul provoacă apartenența la comunitate și chiar la cea a martorilor „care au văzut”: *Am văzut regele... Am fost acolo... Am participat la ceea ce s-a întâmplat acolo...*

Iar această fascinație poartă o urmă îndepărtată de esență religioasă și mistică: ea este (în proporții gradate) cea a lui Moise la Muntele Sinai, cea a îndoielii Sfântului Toma față de inimaginabila înviere și reîncarnare a lui Iisus, în zilele de 180

dinaintea pasiunii sale, ea este și cea a perplexității femeilor care descoperă giulgiul fără corp...

Întrucât, „fascinația celor care au văzut, și-au apropiat și au atins personaje importante, care au asistat la fapte marcante nu-i preschimbă pe martori în vedete ale unui spectacol gratuit. Audierea lor nu este niciodată pasivă, ea mobilizează atenția cu destulă intensitate, pentru a încrusta definitiv amintirea ei, ea îi angajează pe cei care au ascultat cu atenție dincolo de o memorie ascunsă”²⁵⁶

în mod special, în Franța din Vechiul Regim, când puterea nu își pierduse încă, în *mod oficial*, aura sa sacră și, respectiv, când regele producea efecte de fascinare puțin imaginabile²⁵⁷, în fața manifestării *hierofanice* a unei puteri absolute și sacre, care se încarna subit. „Regele era mai mult decât un rege, el era un părinte foarte puternic și un demiurg binefăcător, iar imaginile despre sine percepute în cursul intrărilor triumfale și în timpul sărbătorilor cale le însoțeau, entuziasmau spiritele infantile, resemnate și credule”²⁵⁸. Regele reprezenta încarnarea unui număr pletoric de visuri, de mituri, de credințe, întreținute cu grijă, strâns legate de persoana sa ca o aureolă. Iar acest nimb de valoare adăugată, imaginară, mitică și mai ales sacră, le permitea suveranilor să ia o anumită distanță față de realitate și de contingentele sale, pentru a se arăta cu totul altele ca fiind superioare²⁵⁹, în timpul fiecăreia dintre aparițiile lor publice.

În ceea ce privește manifestările emoționale ce decurg din tulburarea cauzată de privire, în cazul „riturilor de sublimare” am putea vorbi despre o „halucinație eidetică”²⁶⁰.

O imagine eidetică este o reprezentare imaginară a unei vivacități și a unei veridicități cvasi-halucinatorii. În cazul efectelor de fascinare specifice ritului, actorii văd subit cum apare, ia formă și corp sub ochii lor încarnarea (care conține atât de explicit, Națiunea...) puterii, în aceeași măsură spirituală și temporară²⁶¹. O imagine conceptuală, până în acest 181

punct, dar și dotată cu o încărcătură fantasmatică puternică, se materializează și umple spațiul. Înțelegem emoția și fascinația provocate. „Sublimul imposibil” al puterii e cel care apare. Aceasta apariție pune sub semnul întrebării credulitatea, pentru a oferi spre a fi văzut un contur istoric, a cărui viziune se va memora și va deveni o amintire istorică; tot așa cum a făcut mărturie și exclamația lui Hegel în fața împăratului ca

*Maiestate*¹⁶².

Iar această fascinație semnifică faptul că „omul nu-și mai poate detașa privirea, că el însuși este protejat în lumea în care prezidează această Putere”²⁶³. Tocmai în acest sens privirea este de proveniență gorgoneană: ea atrage și împietrește mai întâi, atât de deschis uimită²⁶⁴. Însăși ea îi scapă apoi acestui versant, pentru a reveni de partea vieții ca Orfeu. Iar noi am văzut că cei care privesc puterea și care sunt priviți de ea, inițial pietrificați, se regăsesc animați din punct de vedere, politic și regenerați din punct de vedere social, ceva de natură magică înnodându-se în cadrul acestui schimb.

Noțiunea de aură ne permite să aducem lumină asupra anumitor aspecte ale acestei fascinații, de o egală importanță de altfel. Punându-ne întrebări legate de statutul operei de artă, ne amintim că Walter Benjamin a propus această noțiune. În viziunea sa, observația puternică, intuitivă și rapidă a acestei aure este o experiență sensibilă și estetică pentru privire. Nimb care se remarcă într-o fotografie, „urzeală unică a spațiului și timpului, unică apariție a unei îndepărtări atât de apropiată încât ea însăși poate fi”²⁶⁵, aura nu este nici în privire și nici în obiect, ci se situează între ele două, în cadrul relației. În timpul ritului, un tip de experiență a sublimului, a imposibilității făcută posibilă provoacă fascinația ca și natura acestei relații, excepționale, pentru că este istorică.

Am putea, de asemenea, să ne referim la Bertolt Brecht și la conceptul său denumit „Efectul-V”²⁶⁶: ritul servește, într-adevăr, la a atrage deliberat atenția asupra cuiva - și cu ce

182
efecte de punere în scenă - la a-1 scoate din contextul său cotidian, la a-1 sustrage din absența sa, pentru a-1 izola și a-1 oferi conștiinței și privirii comunitare, brusc exacerbate. Tocmai în acest sens, ritualul este în același timp un context de densificare (a sensului, a ceea ce este trăit, a istoriei însăși), de simbolizare a vieții sociale și de distanțare, de asemeni. El punctează, *așează* o persoană într-un context, iar acest „punct” polisemie trimite aici atât la a *răsări* cât și la a *marca*, a reprezenta printr-un punct, *punctum* luminos și fascinant, încă din *La Chambre Claire* a lui Barthes. Ca un așa-numit *appar-etre* apărut - el *marchează* - și devine centrul unui dispozitiv ceremonial ca și al unui context simbolic: el este *reprezentat prin puncte*.

4. „SPECT-ACTORII”

Specificitățile spectaculare și *spectatoriale* inerente contextului ritualic ne determină să postulăm ideea că acesta favorizează apariția unui anumit tip de spectatori, la care am făcut deja referință, în mai multe reprize: este vorba despre „spect-actori”. Ei reprezintă niște publicuri reunite pe parcursul derulării ritului, *in situ* sau care participă la acesta prin intermediul unor retransmisii televizuale.

Întreg dispozitivul este organizat în jurul acestei priviri

colective, care va legitima procesul ritualic în ansamblul său, acceptând să asiste la rit. Funcția testimonială pe care și-o asumă îi conferă legitimitate, iar el îi generează condițiile de apartenență. Privirea este activă și devine chiar un actor. Ea *asistă*, în dubla accepțiune a verbului: ca martoră a unei reprezentări sociale participă cu drepturi egale la crearea a ceva puternic din punct de vedere simbolic, și care nu ar putea să existe și să „se înscrie în istorie” fără el.

Ne situăm aici, departe de privirea vieții cotidiene sau chiar de cea estetică, specifică teatrului: „în opoziție cu
183

reprezentarea teatrală clasică și modernă, în cadrul cărora actorii specializați fac performanță unei narațiuni, în fața unui public de spectatori pe tot parcursul reprezentării, fiecare dintre rolurile active și pasive se regăsește împlinit în mod identic în același loc, în cadrul defilării, chiar dacă acesta cuprinde o parte spectaculară importantă, spectatorul fiind mai mult sau mai puțin implicat ca actor...”. Pe tot parcursul acestor parade rituale, persoanele care compun publicul „joacă un anumit rol în cadrul manifestării, acela de actori al căror rol și* a căror funcție ar consta exact în a privi trecerea”²⁶⁷.

Cei care alcătuiesc publicul, mult mai activ decât simplii spectatori deci, îndeplinesc de fapt, în anumite privințe, funcția atribuită inimii antice în cadrul tragediilor grecești, care scandau dramaturgia, vorbeau despre ceea ce ar trebui să fie și despre ceea ce urma să se întâmple, a căror prezență era indispensabilă, această inimă fiind mai mult decât un simplu asistent tăcut: era actor, pe de-a întregul, martor și vector al destinului, conferind fiecărui text, prin inciziile și prin dialogurile sale, un sens și o densitate imperceptibile pentru personajele prinse în urzeala destinului lor.

Pe parcursul procesului ritualic, privirea invitatului și cea a publicului, chiar dacă sunt asimetrice, se completează reciproc și fiecare dintre protagoniști are nevoie de privirea celuilalt, *constitw'ndu-sepenth* el. Așadar, prin această acțiune delegată privirilor participanții devin mai mult decât actori și mai bine decât spectatori, niște „spect-actori”²⁶⁸. Actori pentru că ei sunt subiecții care instituie, legitimează și fundamentează o recunoaștere și o apartenență prin privire.

Este ceea ce Louis Marin părea să semnifice, evocând natura specifică și importanța schimbului de priviri publice în cadrul paradelor și defilărilor rituale: „în plus, și acesta nu este valabil doar pentru o defilare și un cortegiu, pentru a nu vorbi despre paradă și despre revistă, a cărei caracteristică
184

esențială este aceasta, pare a fi bine că aceste tipuri de grupări ca și procesul lor de constituire și de actualizare, implică niște structuri cu doi poli... de acțiune și de pasiune, de activitate și de receptivitate, de mișcări și de priviri care stau sub semnul figurilor colective sau individuale... de actori și de spectatori;

altfel spus, o structură generală de teatralitate și de spectacularitate, ale cărei specificități trebuie precizate...²⁶⁹. Investit fizic și social de către rit, cel care participă la derularea acestuia în cel mai înalt grad nu este cu nimic reductibil la un figurant mut și inert. Acest „spect-actor” nu este martorul obiectiv al științei empirice... El este un martor în sensul pe care îl are termenul în creștinismul antic: cel căruia i se cere să se convertească la o nouă definire a realității, căreia să-i servească apoi drept medium și să-i devină instrumentul de propagare²⁷⁰. El atestă o existență de care am putea să ne îndoim, asigură *veridicitatea* a ceea ce a văzut. Această mărturie certifică autenticitatea unui moment unic, pentru că este istoric, care înrădăcinează această experiență în individ și îl înscrie în spațiul public: în sânul căruia ritul se desfășoară. „S-a întâmplat, l-am văzut, l-am trăit...”, ar putea afirma martorii ritului. „Mai întâi privirea mea și apoi memoria și cuvântul meu atestă acest lucru”.

„Spect-actorul” este deci garant prin privirea prin care a înțeles realitatea unei încarnări, veridicitatea unui miracol care, prin dimensiunea sa ultimă, trimite la mirarea femeilor în fața pietrei îndepărtate și a mormântului gol, din dimineața învierii eristice, de această unică dată când privirea s-a uimit de absența a ceea ce ar trebui să vadă; și nu, ca și apoi, în cadrul acelor rituri care sunt așteptări ale unei încarnări, ale unei *apariții*, a unui minunat *appar-etre*.

Se înțelege de la sine că această privire *angajează*. În acest sens, privirea este inductivă, ea îngroapă realitatea, fortifică legitimitățile, reevidențiază aparențele. Această inducere nu poate fi oare definită „ca o punere în scenă, metaforică în

185
aparență, în cadrul căreia se dezvoltă artificii și jocuri ritualizate de oglindă, prin care individul devine actorul care se pune în scenă interactiv, sub privirea altora”?²⁷¹. Întâlnim aici chiar descrierea contextului ritualic, ca spațiu care teatralizează și dramatizează un moment anume al vieții sociale, puternic investit din punct de vedere simbolic.

Pornind de la o viziune ajungem la o alta... într-un registru paralel, Henri Levi-Bruhl afirma în lucrarea sa *La Pauvrejudiciaire* că aceste jocuri de priviri simetrice sunt și obligatorii pe parcursul procesului ritualic, întrucât ele garantează legitimitatea sancțiunii²⁷².

Acest fapt conduce la aplicarea noțiunii de „spect-actori” și la alte domenii, din moment ce în cazul justiției, martorii sunt încă o dată mai mult decât spectatori. Prezența lor și, în special, viziunea lor asupra derulării procesului garantează legitimitatea procedurii și a verdictului.

Tot astfel, dispozitivele de cult și cele religioase funcționează după principiul unei vizibilități circulare și fiecare se află acolo pentru a-i vedea pe ceilalți, pentru a-i privi și pentru a asista la misterul celebrat. În acest mod, „în riturile instaurate de al doilea Sinod de la Vatican nu este vorba doar despre a vedea, ci despre a fi văzut. Este vorba despre o

încrucișare a privirilor: preotul care prezida, cititorii în amvon și animatorul cântecelor se arată și privesc. Ei văd mulțimea și se fac văzuți... De altfel, catedrala Evry este un exemplu aproape caricatural al acestei voințe de a se face văzuți"²⁷³. Cei fideli slujbelor religioase sunt deci, de bună voie acolo pentru a fi „spect-actori” ai ritului, martori, în acest sens, ai acestui „invizibil devenit vizibil”, magia ritualică reinterpretând taumaturgi a eristică, exact în momentul în care o provoacă, prin mijlocire.

Dacă nu vrem să legitimăm ceremonia, dacă nu vrem să acordăm ritului eficacitatea sa ritualică, trebuie să privim în 186

jurul nostru, să nu ne considerăm martor, să ne declarăm și să proliferăm ca fiind fizic absolut prin privire. „Alte societăți se constituie ca și publicul lor sau privind deschis în jur, refuză să-i legitimeze proiectul, abținându-se să-i servească drept martori”²⁷⁴,

într-o mai mică măsură, cel care vizitează o expoziție este încă o dată un „spect-actor” care construiește expoziția prin privirea sa, o legitimează și erijează chiar obiectul expus în *musealia* în modul în care, după Durkheim, privirea ațintită asupra unui obiect posedă facultatea de a face din el o relictă. Ne găsim aici în registrul eficacității simbolice pure.

5. DE LA „PREZENTAREA SINELUI” LA „REPREZENTAREA CORPULUI COLECTIV”

Au fost făcute adesea referințe, în aceste pagini, la „prezentarea sinelui” de către Goffman. Acest concept este într-adevăr crucial în a descoperi nevoia de aparență, care nu slujește contextelor ritualice, atât la nivel interpersonal, cât și comunitar.

Tocmai pentru a deschide cercetarea individualului către colectiv și pentru a oferi un corespondent locuțiunii goffmaniene, poate fi formulată o propoziție teoretică proprie marilor rituri sociale - aceea de „reprezentare a corpului colectiv”. Aceasta reprezintă o imagine globală, o impresie generală pe care o va produce comunitatea despre sine, în timpul ritului. Imagine colectivă, caracterizată de un puternic principiu de idealizare, va fi *percepută* global, dar cu o mare forță în privirea invitatului ritualic, construcția dispozitivului ritualic fiind întotdeauna speculară, concepută în oglindă. Și grație acestor efecte de oglindă este posibilă o percepție generală, oferită providențial comunității de către dispozitivul ritualic, care îi permite dacă nu să se vadă integral, măcar să 187

se imagineze în completitudine sa originală. Mergând în acest sens, Pierre Bourdieu afirmă că „actele de teatralizare prin care grupurile se dau în spectacol (și în special față de ele însele), ceremonii, procesiuni, cortegii, defilări, etc... reprezintă forma elementară de obiectivare și, în același timp, de conștientizare a principiilor de divizare după care se organizează și în funcție

de care se organizează percepția pe care o au despre ele însele"²⁷⁵. După exemplul națiunilor care dincolo de Jocurile Olimpice își reprezintă „dublul lor charismatic” (după expresia lui Mc Aloon), pe calea retransmisiei planetare a spectacolelor din cadrul ceremoniilor de deschidere și de închidere. Paranteze unice, de altfel, aceste mari serbări publice ritualizate, fie ele politice, religioase sau sportive, sunt singurele momente în care corpul social se vede și contemplă ansamblul reprezentanților instituțiilor. „Pe parcursul defilării ordonate și ierarhizate a corpurilor constituite, Națiunea unică și indivizibilă este cea care parcurge spațiul reprezentării politice. Protocolul oferă astfel un corp noțiunii abstracte de Națiune. El le permite celor care urmăresc manifestările protocolare să-și imagineze comunitatea națională"²⁷⁶ și chiar să o vizualizeze.

Tocmai în acest sens, specularitatea „riturilor de sublimare” este regenerantă și chiar constitutivă. În timpul ritului, privirea „spect-actorului” permite completarea și redarea integrală a corpului social risipit, nebulos, împărțit și aproape conceptual în tot restul timpului. Prin acțiunea și grația acestei priviri, senzația de comuniune ceremonială și colectivă este mai aproape: în contextul ritualic, „un raport esențial se stabilește așadar între subiect și societate. Subiectul se autoconștientizează luând rolul celuilalt asupra sa; de asemeni, el poate observa atitudinea unui întreg grup, dacă nu chiar a comunității în ansamblul său, concepând-o pe aceasta din urmă ca pe un „Celălalt Generalizat” (*generalized Other*). Celălalt Generalizat dă naștere „Mine-lui”..., ca ansamblu de roluri

188

interiorizate de subiect. El se opune „Eului” care îl reprezintă pe individul unic, fără a fi considerat o ființă socială. Aceste raporturi între Mine și Eu, între Sine și Celălalt Generalizat sunt făcute posibile de comunicare.”²⁷⁷

6. „DUBLA CONSTRÂNGERE RITUALICĂ”

Mai mulți autori au arătat că ritul funcționează ca o „capcană pentru gândire”, un context capabil să anestezieze sensul critic, prin puternicul său caracter inductiv. Și nu am putea oare să nu fim uimiți, într-adevăr, dacă am considera că un anumit număr de personalități politice care posedă o putere de decizie corespunzătoare (și mai ales programe extrem de încărcate) se complac în niște reprezentări ai căror actori obligați sunt chiar ele însele? Acestea le constrâng să adopte o formă de pasivitate sau măcar o conformare, la o ordine prestabilită a ceremoniei care, aparent, înseamnă puțin în raport cu nivelul lor de responsabilități și cu ritmul activităților lor obișnuite. Contextul ritualic produce, cu siguranță, conformare: trebuie să ne pliăm exigențelor sale (deja protocolare) și modalității de temporalitate pe care o induce, mult mai lentă, în mod deliberat, decât cea a vieții cotidiene.

De fapt, o constatare ale cărei implicații teoretice sunt puternice, ne determină să considerăm că ritul își plasează în permanență participanții săi *între* două stări sau în două stări în același timp. Intr-o manieră prozaică, am putea spune „că el joacă în două cadre”, în două registre de percepere a realității,

fără a se situa vreodată integral în unul sau în celălalt. El deschide calea spre o destabilizare psihologică și emoțională organizată subtil, al cărui beneficiu este social și instituțional: oare practicile rituale nu tind întotdeauna spre conformarea la o ordine prestabilită și spre perpetuarea ei...?

De altfel, după Wallace, riturile antrenează o restructurare cognitivă și afectivă, caracterizată printr-o disociere care

189

conduce la respingerea cadrelor familiare de referință și prin diferite operații de consolidare care duc la asimilarea informațiilor proaspăt dobândite²⁷⁸.

De fapt, din acest „dezechilibru psihologic tranzitoriu” va decurge un sentiment de disociere și o „înstrăinare îngrijorătoare”, pentru a împrumuta o expresie freudiană. E cert, dacă putem spune astfel, că un context ritualic își plasează participanții în această „stare secundă” sau, mai degrabă, în această stare hibridă. Acționând asupra a două percepții opuse și până la urină complementare timpului, spațiului, dar și statutului persoanelor, contextul ritualic își exercită deci acțiunea sa prin „divergență”, amalgamul paradoxal dar până la urmă structurant în cadrul acestui context a două modalități ale ființei. Tocmai la această stare ambivalență se referă și sintagma „dublă constrângere ritualică”²⁷⁹.

„Dublă constrângere” întrucât, așa cum a fost enunțat de teoria batesoniană, există în permanență în timpul procesului ritualic o opoziție între exprimarea emoțiilor și cea a sentimentelor ambivalențe. Prizonieri într-o oarecare măsură ai contextului ritualic, actorii săi funcționează după modelul unei „stări modificate de conștiință”.

Amestec de senzații echivalente, aceasta provine mai întâi din faptul că există în permanență o opoziție între statutul personal și cel instituțional al participanților la rit: actorii ritualici nu mai sunt doar niște persoane individuale, din moment ce aparțin unei comunități, *corpului* social, apartenență și participare întărite prin titluri și uniforme.

În acest mod, tensiunea dintre individ și grup provoacă o primă bulversare: „care este adevăratul meu corp, unde este privirea mea?” se poate întreba în mod obiectiv participantul la rit. „îmi sunt oare acestea încă proprii sau se confundă deja cu ipostazele corpului colectiv, în care eu sunt integrat pe parcursul ritului?”

Însă, în conștiința și în percepția actorilor ritualici, există probabil o opoziție atât între o frică arhaică ascunsă, pe de o

190

parte, moștenită din pericolozitatea inerentă ritului și forțelor care tocmai se încarnează²⁸⁰, cât și pe de altă parte, între senzația minunată provocată de vederea invitatului charismatic. Astfel, frisonul ritualic este de o dublă natură, de frică și de plăcere. Spațiul și timpul ritului concurează, în aceeași măsură, pentru a produce efecte de disociere, în percepția pe care o au actorii despre ele. Într-adevăr, ritul se prezintă ca o *a-cronie* și ca o *utopie* cu adevărat etimologice, în virtutea faptului că timpul ritualic este prin natura sa un timp evenimentțial, prin opoziție cu cel obișnuit și contingent al cotidianului.

Spațiul ceremonial poate fi și el considerat orice, mai puțin cotidian, din moment ce principiul de idealizare și de magnificență l-a curățat, înfrumusețat și purificat. Din reminiscența Ierusalimului celest ca spațiu urban sacralizat, cu o paranteză temporală care se apropie întotdeauna de vârsta de aur, ritul întreține încă aici un echivoc: participanții săi nu mai știu cu exactitate „unde se află” în timp și în spațiu. Mai mult decât confuzie, există și suprapunere și chiar fuziune a spațiului cotidian cu un altul, visat și întruchipat de dispozitiv. Perceperea spațiului ritualic *in situ*, face posibilă o percepere dublă și antagonistă. Știm, în mod obiectiv, că un context ritualic accelerează posibilitățile de întâlniri și de schimburi, ocaziile de interacțiuni. În acest sens, el reprezintă un ideal tip, sceptorul spațiului „sociopet”, așa cum este el definit de Edward Hali. Nu am putea nega aici ceea ce am afirmat mai sus, știind că acest context particular este un creuzet social și comunitar, un vector de interacțiuni. În același timp, lucrurile nu sunt nici de data aceasta atât de simple, din moment ce, în ocurență, ele sunt duble: regulile care prezida ritul, protocolul care îl ordonează îi determină pe indivizi să „stăvilească” exprimarea spontană a propriilor sentimente, emoții. Loc *sociopet*, contextul ritualic este deci, în același timp și în aceeași măsură, un spațiu *sociofug*¹.

Or, „memoria protocolară se înscrie într-o materialitate, într-un spațiu și în locuri specifice unde se recunosc grupurile

191
în acțiune, în cadrul societății (onoare, rang și prezență, costume, dispunere spațială...), dar și „tehnici emoționale” (expresia este împrumutată de la Maurice Halbwachs). Acestea din urmă trebuie să guverneze actele și emoțiile indivizilor, să pună comportamentul lor la unison cu sentimentele colective pe care protocolul le valorizează. Regulile protocolului sunt deci, și niște coduri de exprimare a emoțiilor și a preferințelor politice”²⁸².

Iar actorii ritului cad pradă acestei „curse a emoțiilor”, unde nu-și pot exprima sentimentele așa cum ar dori. Și, din această cauză, le este adesea interzis prin normele protocolare să vorbească sau chiar să scoată vreun sunet, în afara secvențelor care reglementează riguros schimburile și codifică expresia individuală!

Ajungem aici chiar la definiția „dublei constrângeri” batesoniene: voința de a exprima o emoție este înșelată tocmai în momentul când încearcă să se; manifeste. În acest punct, nu mama balineză este cea care respinge, ci *mutatis mutandis*, constrângerea ritualică care impune această contestare, această reținere, fără de care ritul ar deveni sărbătoare imperioasă, cathartică bineînțeles, dar mai mult constituantă, trecând astfel dincolo de efectele sale.

Iar un alt echivoc, întreținut cu pricepere, se manifestă încă în percepția pe care actorii ritualici o au despre real: o „resimbolizare” radicală pune la distanță realitatea contingentă, pentru a-i substitui o alta, pe care trebuie să o percepem în

spatele a ceea ce se vede de fapt, în profunzimea a ceea ce este trăit: producem gesturi care sunt simbolice, întrucât obligația noastră este de a le considera chiar în acest mod.

Bineînțeles că putem face încă o dată referință la noțiunea de „cadru analiză” așa cum era ea enunțată de E. Goffman în 1974. Există pe parcursul ritului suprapunerea unui „cadru primar” ce prezintă realitatea „așa cum este ea” și a unui „cadru transformat”, care impune ca nimic să nu fie înțeles în 192

accepțiunea sa inițială. De aici provine această (con)fuziune între două modalități ale realității, întreținută cu pricepere, și care produce aceste efecte de disociere, manifestându-se printr-o cvasi-schizofrenie și printr-o fascinație care provin din neîncrederea radicală în fața unei „aporii încarnate”.

Astfel, ansamblul procesului ritualic s-ar fonda și s-ar susține prin această dublă percepție totuși disociată, care permite până la urmă ca apariția cuiva extraordinar să fie conținută, constrânsă în efectele sale, prin răceala la care recurge această „dublă constrângere”.

6.1. Despre un alt Occident...

Pentru a conchide, ni se pare fundamental să reconsiderăm marile rituri comunitare despre care a fost vorba aici ca pe un schimb, dar și ca pe o formă de supralicitare, care sub pretextul punerii instituționale în scenă sub o formă politicoasă, constituie un *potlatch* în accepțiunea inițială a termenului, punând în joc o economie simbolică, logici de aparență de cheltuieli de ordinul sacrificiului, dintr-un punct de vedere strict antropologic.

Să reafirmăm că paradigma care caracterizează cel mai bine aceste momente sociale este chiar cea a darului. Întrucât, la o analiză de adâncime, se joacă și se leagă, pe parcursul acestor mari spectacole (care înseamnă întotdeauna mai mult decât atât) un dar și un contra-dar de o natură specială, oferind specular spre a fi văzut, admirat și de temut, o imagine de o densitate extremă, sublimată și charismatică, de origine mitică și eristică: cea a încarnării, nostalgie secretă și încăpățânată a încarnării.

Această „încăunare” nu se întâmplă fără a implica anumite riscuri; contextul și constrângerea ritualică servesc cu precizie dobândirii și interiorizării *numen-ului* inerent puterii, cât și debordărilor pe care venirea și încarnarea sa le-ar putea provoca. Iar încântarea și oceanicul sentiment hegelian 193

nu reușesc să evacueze total un sentiment de teamă, de teroare chiar, aceea de a vedea dezlănțuirea brutală a forțelor *numinoase* conferite celui care vine, vede și trăiește brusc sub ochii neîncredători și uimiți ai „spect-actorilor” ritului, observați pe viu.

O teamă difuză, dar prezentă și atât de apăsătoare. Să ne amintim că în numeroase culturi și tradiții, în special asiatice, este de neacceptat să-ți încrucișezi privirea cu cea a suveranului, iar adesea chiar și să îl privești. Privirile oamenilor obișnuiți l-ar

putea mânji; dar, mai ales, există riscul de a se vedea *meduzat* de această privire atotputernică. Întoarcere speculară la ochii Meduzei Gorgo sau la acel malefic animal legendar, șarpele care pietrifica și provoca moartea celui pe care îl privea. Pe parcursul acestor rituri, în expresia amestecată și contradictorie de plăcere și de teamă, în fuziunea improbabilă de instanțe arhaice și ideale, se pot întâlni spiritele lui Pygmalion și al Meduzei, se percep așteptarea lui Eros și frica lui Thanatos. În acest sens, ritul este creuzetul opozițiilor sale dialectice până la urmă, asupra cărora subiectul și societatea încearcă să instaureze o ordine precară, și totuși durabilă, și să regăsească acest echilibru instabil care îi ocrotește de haos²⁸³; de acel haos pe care pulsivitatea de pericolozitate care se exprimă și ea în timpul ritului vine să îl contemple, cu ochii plini de moarte, de viață; cu o privire fecundă, vertiginoasă și restructurantă. Nu este Lucien Scluba cel care ne amintește - această polisemie fulgerătoare - că ritualul conține violența²⁸⁴ ...?

Riturile noastre occidentale sunt și ele imperfecte, iar pe tot parcursul lor, noi înșine suntem moștenitorii unor episteme îndepărtate și aproape date uitării, cărora riturile le sunt chiar martori, cu un mutism asurzitor. Rezonează înlăuntrul lor ecoul îndepărtat al unui alt Occident. Riturile contemporane au pierdut, într-adevăr, starea de transă, trăită în același timp cu evacuarea funcției grotescului, al cărei sens a fost arătat de 194

Jean-Pierre Vernant, referindu-se la măștile antice, ca apărare conspiratoare împotriva zeilor și ca anamorfoză obscenă a forțelor acestora.

Dar, mai ales, majoritatea riturilor noastre au rupt firul tradiției care făcea din ele o formă de comunicare sacră, în măsura în care societățile noastre se desacralizau. Nostalgia acestei funcții majore a riturilor rămâne astfel înscrisă în dispozitivul lor atât de plin de precauții, în charisma care urmează să se încarneze în aceste comuniuni aproape păgâne și totuși atât de plină, din punct de vedere etimologic, de religie, adică de *reînnodare*.

Ne regăsim aici chiar în inima lecturii noastre contractualiste a „formelor arhaice elementare”, a legăturii ritualice, ale cărei profunzimi și crucialități depășesc orizonturile noastre atât de raționale. Însă „devine posibil să demonstrăm că societățile în cadrul cărora trăim, tot atât de evaluate „pe cât pot părea”, relevă anumite modele analogice (celor ale triburilor polineziene) de relație și pe care regimul darului, așa cum l-am putut descoperi în ținuturi atât de îndepărtate și într-un trecut atât de îngropat, își conservă toată eficacitatea sa în dreptul și în morală noastră”²⁸⁵.

Iar aici ca și acolo, acum ca și atunci, facem servicii și *facem* vizite încă...

Din suprapunerea ritului cu darul izvorăște întotdeauna

mediația, licărire pe care nimic nu ar putea-o eclipsa. Iar din aceste întâlniri și schimburi „apare de fiecare dată un terț transcendent... (care) nu este altceva decât relația însăși ce se impune ca actor cu drepturi depline”²⁸⁶

Nici urmă de paseism sau de rousseau-ism. Să revenim, pentru a încheia, la acest dar/ contra-dar care este înscris ca o trăsătură primitivă a raportului cu celălalt, o temelie antropologică și un fundament epistemic ale formelor prime și ultime ale schimbului. Această paradigmă îmbrățișează și angajează, printr-o mișcare amplă, contururile *a priori* ano-

195
dine ale schimbului interpersonal²⁸⁷ și marile adunări ceremoniale care regenerează corpul social. În dar/ contra-dar se întâlnesc pur și simplu antropologia «comunicarea, știind că această paradigmă este înscrisă, din punct de vedere etimologic, în comunicare.

Facem de asemeni referință și reverență, în sensul originar și cu susținerea simbolică a anticului *munus*, rădăcină comună fecundă, moștenire și patrimoniu, în aceeași măsură, a disciplinelor noastre, a societăților noastre, chiar a schimburilor noastre care conțin și convoacă în aparenta lor banalitate termenii antropologici și morali ai ceea ce ne esențializează nouă semnificația lui „a fi împreună cu”, om în fața semenilor săi și om printre ei²⁸⁸.

NOTE

²²¹ Interdisciplinară în spirit, această teorie va utiliza concepte provenite din antropologie și din științele comunicării. Sunt enunțate, de altfel, mai multe propuneri teoretice originale, așa cum sunt noțiunile de „Spect-actori”, de „reprezentare a Corpului colectiv” și de „dublă constrângere ritualică”.

²²² Suntem conștienți de caracterul imanent al acestei construcții teoretice și de slăbiciunile de care pot fi acuzate sistemele abstracte și intelectualiste, care au fost constrânse să-și purifice obiectele prin a le substanțializa: „când este vorba despre analiza ritualurilor colective, apare un tip de cercetare... care le prezintă ca integrante, socializante și de ordonare. Bineînțeles că nu se pune problema de a ne îndoi de eficacitatea acestor ritualuri... Naivitate antropologică, fără îndoială...”, Albert Piette, „Quand faire, c'est pas vraiment dire ou le jeu rituel”, în *Les Nouveaux enjeux de l'anthropologie* sub coordonarea lui Gabriel Gosselin, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 229.

În orice caz, bemolul este enunțat.

Ne-am străduit să răspundem obiectivului fixat de Michael Houseman și Carlo Severi, referitor la acest gen de cercetări: „în înțelegerea ritualurilor, antropologiei, în ciuda anumitor excepții marcante, îi lipsește încă scopul ei care este acela de a identifica, pornind de la studiul situațiilor locale descrise cu exactitate de caracteristicile generale proprii sau dacă nu pornind de la natura umană, măcar de la viața în societate”. *Naven ou le donnera voir. Essai d'interprétation de l'ac-tion rituelle*, ed. CNRS, Paris, p. 8.

Pentru a încheia, ascultând părerea decomplexată și jubilatorie a lui Alain Caille: „Dacă științele umane și sociale nu ar încerca să stabilească existența invariantilor antropologici, sociologici sau culturali, ele ar face la fel de bine să-și încheie

196

activitatea și să înceteze să îngrijoreze lumea cu poveștile lor”! *Anthropologie du don*, Desclee de Brouwer, Paris, 2000, p. 82.

²²³ Știm de asemeni că după Brown și Levinson, principiile ofensei virtuale și ale celei mai rele interpretări se enunță astfel: „considerați că întotdeauna există o interpretare a actelor dumneavoastră mai rea decât aceea pe care v-o puteți imagina”. Acest *a priori* merge deci, în sensul a ceea ce-1 privește pe celălalt, în condițiile oricărei interacțiuni. Ne referim la P. Brown și S. Levinson, *Politeness*, Cambridge, CUP, 1987.

²²⁴ Sau chiar mai mult, „individul are în general un răspuns emoțional imediat în

orice situație de contact cu ceilalți, răspuns pe care și-l păstrează și de care se atașează". Erving Goffman, *Lcs rites d'interaction*, Paris, Ed. de Minuit, 1974, p. 10.

²²⁵ E. Goffman, care și-a concentrat atenția asupra riturilor de interacțiune admite în același timp deschiderea acelor care enunță principii legate de contexte rituale largite, care reunesc mai multe persoane în circumstanțe excepționale. El face de altfel explicit aluzie la vizitele oficiale ale șefilor de state. Tocmai la această deschidere ne referim aici.

²²⁶ Așa cum ne spune explicit. E. Goffman, „este deci, important să vedem bine că Eu-1 este în parte un obiect ceremonial și sacru, care trebuie tratat cu grija ritualică ce se impune și care trebuie prezentată celorlalți într-un moment convenabil". E. Goffman, 1974, p. 81, în Y. Winkin, *Dictionnaire critique de la communication*, sub coordonarea lui L. Sfez, Paris, PUF, 1993, p. 467.

²²⁷ Voința ritualică de a elimina, de a eradica orice formă de urâtenie și de murdărie, sinonime ale pângăririi, ale viciului, purtătoare potențială de impuritate și de entropie, confirmă acest lucru.

²²⁸ *Sublim este* folosit aici pentru a semnifica „frumusețea” pe care fiecare trebuie să o afișeze în timpul ritului. Dar și faptul că un context ritualic îl determină pe fiecare dintre membrii săi să tindă spre un ideal înalt (deci sublim), în așa fel încât printr-o mișcare inversă și complementară, acest ideal se încarnează și apare.

²²⁹ Arhitecturile fabricate pentru victorii și intrări triumfale regale din timpul Renașterii erau denumite, explicit, „artificii” sau „efemerități”, aproape toate aceste elemente arhitecturale fiind de fapt din lemn, din ipsos sau din pânză. Ele nu durau decât o zi, în timpul ritului. Că. erau niște forme de a ascunde sărăcia nu contează deloc, doar aparența lor magnifică era importantă.

²³⁰ Această tematică este foarte prezentă în religii, în special pentru tradițiile iudeo-creștine. Vechiul și Noul Testament sunt într-adevăr bogate în pasaje care evidențiază această magnificență, în mod deschis proferată ca un discurs simbolic și revendicată ca fiind prezentă lui Dumnezeu. De altfel, ea încrucișează aici adesea, funcția de sacrificiu care confirmă cvasi-universalitatea potlatch-ului ca supralicitare.

²³¹ Uniforma, ca „formă unică” poate fi apropiată de rit, dintr-un punct de vedere etimologic și metonimic, atât unul cât și celălalt permițând individului să se ridice la rangul funcției sale sociale, intrând în aceste „forme unice” care îl afundă într-

197

un creuzet de tradiții. Integrat în uniformă, în timpul procesului ritualic, el părăsește cu adevărat o identitate pentru a pătrunde în alta, instituțională.

²³² Este tulburător de observat că și etologia a reperat cu mult timp în urmă paradele animale de seducere, de intimidare și care constau tocmai în „a se arăta puternic și frumos”. Așadar, să nu trecem așa de repede de la logicile animale naturale la cele umane și culturale, care sunt adânc de resortul antropologiei.

²³³ Eugene Enriquez, „Perspective psychanalytiques et rituels politiques”, în *Le Protocole ou la mise en forme de l'ordre politique*, sub coordonarea lui Yves Deloye, Claudine Haroche și Olivier Ihl, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 41.

²³⁴ Ceea ce nu împiedică emfaza, care provine dintr-o codificare ritualică de o altă natură, retorică.

²³⁵ Am văzut deja că de la Kantorowitz la Otto și de la Bloch la Gluckman, lista autorilor care consideră că cei care dețin puterea sunt întotdeauna înzestrați cu o forță mistică, terifiantă și fascinantă este lungă. Natura regimurilor, disparitatea culturilor și epocile relativizează de fapt destul de puțin această afirmare a forței superioare, care va impune, de acum înainte, tocmai precauții ceremoniale.

²³⁶ Marc Abeles, *Anthropologie du politique*, Paris, Armând Colin, 1990, p. 247.

²³⁷ Dispozitivul ritualic politic este conceput pentru ca o impresie dublă să se degajeze din perceperea ansamblului, o impresie de forță și de magnificență. În timpul recepțiilor oficiale, fie că erau tăcute sau îndulcite, în raport cu cele din secolele trecute, nu rămâne altceva decât solemnitatea, gravitatea și „forța liniștită”, calitățile pe care oameni de Stat voiau să le încarneze.

²³⁸ Fleurigeon, *Code administrații*, volumul 1, p. 7, citat de Olivier Ihl, „Les rangs du pouvoir. Regimes de preseances et bureaucratie d'Etat dând la France du XIXeme et XXeme siecles”, în *Le Protocole ou la mise en forme de l'ordre politique*, sub coordonarea lui Yves Deloye; Claudine Haroche și Olivier Ihl, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 238.

²³⁹ Clifford Geertz propune o frumoasă și fină analiză istorică și interculturală a puterilor charismatice și a tratamentului lor protocolar: „Centre, roi et charisme: reflexion sur les symboliques du pouvoir”, în *Savoir local, savoir global. Les Lieux du savoir*. Paris, PUF, 1990, p. 153-183.

²⁴⁰ Eugene Enrique, în *Le Protocole ou la mise en forme de l'ordre politique*, sub coordonarea lui Yves Deloye, Claudine Haroche și Olivier Ihl, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 43-44.

²⁴¹ Să ne amintim de la Durkheim că un obiect este sacru dacă este considerat și tratat ca atare. Or, dispozitivele ritualice creează condițiile acestei percepții și ale acestui tratament sacru, care „defuncționalizează” pentru „a resimboliza”.

²⁴² Toate marile texte mistice, mitice și esoterice conțin pasaje care apropie puterea de o privire atotcuprinzătoare, de un ochi care vede totul (luminoasa Delta masonică, împrumutată de altfel din iconografia creștină și hinduistă...). Puterea este consubstanțială unei priviri totale și mistice și s-ar dizolva chiar în acest „ochi panoptic”.

De altfel, această privire a puterii ca și însuși corpul puterii sunt investite cu asemenea puteri, fie că e vorba despre tradiții și civilizații unde, dimpotrivă, nu trebuie să-1 vezi pe rege sau să-i încrucișezi privirea. Ne referim de exemplu la

198

tsaaest^iam'

tradiția asiatică și la ceea ce Barthes spune în *L'Empire des signes*, despre palatul imperial, „formă vizibilă a invizibilității”. Această paradigmă a vizibilității puterii nu este deci un model universal, chiar dacă este larg împărtășit, impunând în orice caz ca fiind fundamental raportul dialectic crucial, între ceea ce este ascuns, ceea ce este dezvăluit și ceea ce este arătat.

Termenii „Panopticon” și „panoptism” sunt împrumutați de la Jeremy Bentham, jurist și arhitect controversat în multe privințe, pe care Michel Foucault l-a interpretat într-o manieră foarte pătrunzătoare. Ne referim în special la capitolul eponim din *Surveiller et punir. Naissance de la prison*.

Foarte multe tradiții și legende sunt referitoare la puterile magice, benefice sau malefice, ale privirilor animale sau umane. Ele au tranzitat încă din Antichitate, trecând prin Evul Mediu și până în zilele noastre, în poveștile populare. Ne referim, în ceea ce privește puterile ochiului, la opera de referință a lui Carl Gustav Jung, *De l'œil et du monde. Une histoire du regard en Occident*, Paris, Fayard, 1996.

²⁴³ Claude Lévi-Strauss, Didier Eribon, *De près et de loin*, Odile Jacob, 1988, 2001, Paris, p. 11.

²⁴⁴ Daniel Dayan, „Le Pape en voyageur”, „Paraître en public”, *Terrain* nr. 15, Mission du Patrimoine, 1990, p. 17.

²⁴⁵ Tablourile urbane ale victoriilor din Renaștere, calculate cu răbdare în funcție de ochiul și de parcursul Prințului erau explicite: perspective care se împlineau toate într-un loc central, convergență a tuturor punctelor de fisură, „arcuri frânte de marmură” repartizate, centrate sau simetrice, și care aclamează gloriile acestui musafir printr-o privire unificatoare și totalizatoare. Un veritabil hegemonism perspectivist este scos la iveală în acest caz.

De altfel, această omniprezență și această omnipotență a privirii regelui își găseau aplicații în arhitectura reală și nu doar în aceea, efemeră, a riturilor politice. Astfel, cu un secol mai târziu, la Versailles este „interesant de constatat că încăperea de la mijlocul primului etaj, de la ferestrele căreia se putea îmbrățișa dintr-o privire toată calea de acces, „Calea de Marmură”, „Calea Regală” și toată întinderea curții interioare era dormitorul regelui.” Norbert Elias, *La société de cour*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, p. 68.

²⁴⁶ Jean-Marie Apostolides, *Le Roi-Machine*, Paris, edition de Minuit, 1980, p. 149.

²⁴⁷ Louis Marin, *De la représentation*. Paris, Hautes Etudes, Seuil, Gallimard, 1994, p. 59.

²⁴⁸ Paul-Laurent Assoun, „De l'allegorie à la tautologie: le mythe de l'Un”, *Corps écrit*, „L'Allegorie”, Paris, PUF, 1986. p. 111.

²⁴⁹ J. P. Vernant, *La Mort dans les yeux*, Paris, Seuil, 1998, p. 80.

250 Să ne amintim că în numeroase tradiții, în special africane și asiatice, era interzis și sancționat: cu moartea ca cinste să încrucișeze privirea regelui. Acest fapt explică pericolozitatea care se exprimă inconștient și arhaic în timpul riturilor, confirmând mai ales forța superioară atribuită deținătorilor puterii.

²⁵¹ Fascinația are origini și determinisme puternic erotice și mai întâi din punct de vedere etimologic. În acest sens, Pascal Quignard este foarte explicit: „Vreau să meditez asupra unui cuvânt roman dificil: *fascinatio*. Echivalentul grecescului *phallos* latină este *fascinus*. Cânturile care îl înconjoară se numesc „fascinins”.

199

Fascinus oprește privirea în punctul de care nu se poate detașa”, *Le Sexe et l'effroi*, Paris, Gallimard, 1994, p. 11. Această funcție erotică a privirii este cu atât mai importantă cu cât psihanaliza a teoretizat pulsivitatea privirii, enunțând principiul de scopofilie, perversiune a privirii.

În legătură cu această temă a erotizării privirii, ne referim și la Jean-Thierry Maertens, care propune o digresiune pe tema masca-sex a lui Gorgo în *Ritanalyses*, capitolul 10, „Le Moi envisage”, p. 281-306, Jerome Million, 1987.

²⁵² Christoph Wulf, „Mimesis et rituel”, în *Hermes*, nr. 22, „Mimesis. Imiter, presenter, circuler”, Paris, Ed. du CNRS, 1989, p. 158.

În același registru, încă din 1619, Theodore Gaudetroy, statuând pe regulile protocolare, afirma în lucrarea sa *Ceremonie de France* că aceste prescripții tind să „fixeze prinți-o ordine vizibilă - cea a dispozițiilor ritualice - ierarhia invizibilă a Ordinii proprii fiecărei societăți”.

²⁵³ Se înțelege de la sine că aceste ipoteze provin dintr-o interpretare girardiană a politicului, prezentă în filigranul acestui capitol. Facem referire în special la Rene Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972. Ni se pare important să semnalăm acest fapt.

²⁵⁴ Să ne amintim că Bizanțul primelor secole ale Creștinătății a fost sfâșiat de dezbateri estetico-teoretice, referitoare la gradul de Prezență reală a lui Hristos în icoanele care îl reprezentau (această dezbateri devenea și mai complicată din cauza prezumțiilor despre originea acestor reprezentări - „făcute de mână de om” și deci de esență sacră, *acheropoietes*).

²⁵⁵ De la individ la colectiv, aceste transporturi emoționale pot conduce până la *sentimentul de comuniune colectivă*, fuziune a grupului reunit în rit într-un singur corp, de natură în același timp regresivă - mulțimea este puternic matriceală - și escatologică; într-un singur corp care împărtășește aceleași emoții și aceeași privire, colectivă prin natura ei.

²⁵⁶ Arnaud Dulong, *Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, Paris, Editions de l'EHESS, 1998, p. 14.

²⁵⁷ Dacă aparițiile publice, furtive și calculate, puțin imaginabile ale starurilor *sjiow-business-ului* nu ne-ar aminti că de fapt, în fața acestor personaje conferite cu charismă, efectele induse rămân aceleași. Jurnalele televizate se delectează sub forma reportajelor de complezență, a concertelor *incognito* ale lui Michael Jackson sau ale Madonnei la Paris, care provoacă periodic mișcări de stradă pe Champs Elysees. Aceste reacții de ordinul afectivului nu sunt legate de exercitarea puterii (caz în care martorii sunt adesea împietriți, în funcție de „dubla constrângere ritualică” la care vom reveni) ci de încărcătura emoțională investită în cel care apare. Fanii sunt astfel „predicatori convertiți” și efectele sunt astfel și mai spectaculare: planșete, crize de isterie colectivă...

²⁵⁸ Françoise Barbon, *Le Portrait mythologique a la Cour de Henri IV et Louis XIII*, Paris, Picard, 1979, p. 284.

²⁵⁹ Oare suntem în această perioadă atât de departe de epoca în care puterea era charismatică prin natura sa, în așa fel încât să o putem gândi astăzi doar juri dico-legal, în accepțiunea sa weberiană? Ar fi prea simplu ca aceste stări să fie decretate. Astfel, în zilele noastre, printr-un ansamblu de rituri care subzistă, omul politic

200

se consacră perpetuării corpului politic, exprimând transcendența puterii în raport cu peripețiile politicii. Întreg jocul politicului și toată miza ritualului constau în a identifica această transcendență cu persoana, iar politica - cu cei care o încarnează într-un anumit moment, iar această punere în scenă (care se înscrie în mod fatal într-un dispozitiv largit) împrumută în mod necesar (și conștient) forma și mijloacele ritului”. Marc Auge\ *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris, Aubier, 1994, p. 103.

²⁶⁰ Să ne amintim că pentru Platon, *eidos* înseamnă Esența, Forma, Ideea.

²⁶¹ După modelul tezelor lui Georges Balandier, nu ne îndoim că aceste două puteri, spirituală și temporală, sunt întotdeauna substanțial legate, uniunea lor fundamentând chiar esența acestui politic, atât de fascinant și impresionant, și din această cauză și în aceste manifestări ritualice.

²⁶² După Louis Martin, „regele nu este într-adevăr rege, adică monarh, decât în imagini. Ele sunt prezența sa reală: o credință în eficacitatea și operativitatea acestor semne iconice este obligatorie, dacă nu monarhul este golit de substanța sa lipsită de trans-substanțialitate și nu-i mai rămâne decât simulacrul”. Dacă regele, deci, nu este rege decât în portretele oficiale, atunci acești suverani nu încarnează într-adevăr pe maiestatea sa decât în timpul marilor ceremonii, care îi determină să treacă de la o stare obișnuită la o dimensiune charismatică și istorică, întorcere circulară la funcția politică crucială a riturilor, care oferă puterea spre a fi văzută iar puterea percepută. Facem referire la Louis Marin, *Le Portrait du roi*, ed. de Minuit, Paris, 1981.

²⁶³ Jean-Pierre Vernant, *La Mort dans les yeux. Figures de l'Autre en Grece antică*, Paris, Hachette, 1998, p. 80.

²⁶⁴ După Mauss, noțiunea de sacrificiu este cosubstanțială ritului. Ne putem acum întreba dacă aceste câteva contexte ritualice, această fascinație recurentă nu ar exprima de fapt glaciațiunea - expresie nedesăvârșită dar posibilitate oferită privirii - unui sacrificiu la care nu putem nici măcar să ne gândim și de care nu putem „trece”, dar care rămâne totuși în suspans, în mod inconștient.

Figura eroului este cosubstanțială celei a țapului ispășitor, așa cum ne amintesc sacrificiile suveranilor vechi sau bolnavi, în cadrul monarhiilor africane. Întrucât regele sau într-un grad mai mic, invitații dispozitivului ritualic, poartă cu ei sau catalizează pulsuni arhaice și ambivalențe, fiind însemnați cu o încărcătură vitală și muribundă în aceeași măsură. Oare Rene Girard nu afirma că „regalitatea este o ladă de gunoi”...?

²⁶⁵ Walter Benjamin, „What is Epic Theater Illuminations, these sur la philosophie de l'histoire”, citat de Jean Caune, *Esthetique de la communication*, Paris, PUF, 1997, p. 27-31.

²⁶⁶ Efectul-V, de la *verfremdungseffekt*, adică „efect de înstrăinare”. O foarte bună lectură și adaptare a acestui concept este propusă de Jean-Luc Michel, *La Distanciation. Essai sur la societe madiatique*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 126 și următoarele.

²⁶⁷ Louis Marin, *De la representation*, Paris, Hautes Etudes, Seuil, Gallimard, 1994, p. 59.

201

²⁶⁸ ^{pr. i. rea} a acestor publicuri ar putea semăna la o primă interpretare mai neutră decât aceea, panoptică și revitalizantă, a demnitarului invitat, veritabilă „privire a istoriei care tocmai s-a încarnat”. Am văzut deja că mediarea tehnică nu invalidează această propunere teoretică, din moment ce această legătură de privire fundamentează înainte de toate, eficacitatea simbolică a „mass-mediei ritualice”.

²⁶⁹ Louis Marin, *ibid.*, p. 49-50.

²⁷⁰ Daniel Dayan și Elihu Katz, *La Television ceremonielle*, Paris, PUF, 1996, p. 132.

²⁷¹ Hugues Hotier, *Cirque et communication*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1995, p. 15.

²⁷² Arnaud Dulong, *Le Temoin oculaire*, Paris, editions de l'EHESS, 1998, p. 82.

²⁷³ Maurice Gruau, *L'homme rituel. Anthropologie du rituel catholique francais*, Paris, Metaille, 1999, p. 82.

²⁷⁴ Dayan și Elihu Katz, „Presentation du Pape en voyageur. Television, experience rituelle, dramaturgie politique” „Paraître en public”, *Terrain* nr. 10, Mission du Patrimoine, octombrie 1990, p. 13.

²⁷⁵ Pierre Bourdieu, „La recherche politique. Elements pour une theorie du champ politique”, în *AcCes de la recherche en sciences sociales* 26-27 | februarie 1981, p. 11.

²⁷⁶ Yves Deloye, „Le Protocole ou Fombre du pouvoir politique. Sociologie historique de l'obeissance politique en France”, în *Le Protocole ou la mise en forme de l'ordre politique*, sub coordonarea lui Yves Deloye, Claudine Horoche și Olivier Ihl, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 58.

²⁷⁷ Yves Winkin, *Anthropologie de la communication*, Bruxelles, De Boeck, 1996, p. 45.

²⁷⁸ Daniel Dayan și Elihu Katz, *La Television ceremonielle*. Paris, PUF, 1996, p. 172.

¹¹⁹ Ne amintim că în *Balinese Character*, Gregory Bateson a elaborat teoria dublei constrângeri. Prin observarea cuplului mamă / copil balinez remarcase faptul că mama instaurează o relație ambivalentă cu copilul, raport care se bazează pe principiul de atracție/repulsie. Aceasta ajungea să devină insensibilă la alăptat, care să nu mai răspundă stimulilor: când încă exista un răspuns însemna ca mama „nu mai era acolo”.

Această expresie de „dublă constrângere” este reluată aici și îi adăugăm adjectivul *ritualic*, întrucât contextul ritualic se manifestă și asupra unor opoziții mentale și emoționale pe care le provoacă și le întreține, cu finalități la fel de „homeostazic” (din moment ce contribuie la „autoreglarea sistemului”).

²⁸⁰ În scopul de a face față stressului, de a nu-și păstra rangul, *de a se sfârși*. Acest frison a fost probabil resimțit de toți cei care au fost încercați vreodată de trac, atunci când „se regăseau prinși” într-un context ritualic.

²⁸¹ În ceea ce privește noțiunile de spațiu sociopet și spațiu sociofug, avem în vedere Edward T. Wall, *La Danse de la vie*, Paris, Seuil, 1984.

²⁸² Yves Deloye, „Le Protocole ou l'ombre du pouvoir politique. Sociologie historique de l'obeissance politique en France”, în *Le Protocole ou la mise en forme de l'ordre politique*, sub coordonarea lui Yves Deloye, Claudine Horoche și Olivier Ihl, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 51.

202

²⁸³ După cum afirma Kenneth Burke, *cuhures are built on the edge of the abyss. Ceremony is a declaration against indeterminacy*. Citat de Sally Moore și Barbara Myerhoff, *Secular Ritual*, Amsterdam, Van Gorcum, 1977, p. 16.

²⁸⁴ Lucien Scubla, „Ceci n'est pas un meurtre ou comment le sacrifice contient la violence”, în *De la violence*, volumul II, seminar de Françoise Heritier, Odile Jacob, Paris, 1999, p. 135-170.

²⁸⁵ Bruno Karsanti, *Marcel Mauss. Le fait social total*, Paris, PUF, 1994, p. 6.

²⁸⁶ Mark R. Anspach, *A charge de revanche. Figures elementaires de la reciprocite*, Seuil, Paris, 2002, p. 5.

²⁸⁷ Această datorie, în aceeași măsură pact și simbol etimologic (*sym bolon*), fundamentează legătura socială, redându-i întregul său sens *ne semnificativului*. Ea ne determină să revenim circular și pentru a conchide, la fraza de căpătâi a acestei lucrări, preluată de la Erving Goffman: „dacă înțelegem cuvântul *comunicare* atât în sensul său restrâns cât și în sensul său larg, constatăm că atunci când cineva este în prezența celui alt, activitatea sa are toate caracteristicile unui angajament la termen: ceilalți care îi acordă încredere în mod normal și care îi oferă când se află în prezența lor varianta opusă a unui lucru a cărei veritabilă valoare o vor putea stabili abia după ce nu vor mai fi împreună.” *La mise en scene de la vie quotidienne. I) Lapresentation de soi*, Paris, ed. de Minuit, 1973, p. 12.

²⁸⁸ în acest context, ne referim la textul lui Yves Winkin, „Munus... L'etymologie comme heuristique”, în *MEIxt*. 10, „Histoire et communication”, sub coordonarea lui Pascal Lardellier, Paris, 1999.

Să reținem de aici ca o concluzie și ca omagiu adresat lui Marcel Mauss, acest principiu fundamental extras din același text al lui Yves Winkin: „*Comunicarea* desemnează deci economia arhaică a vieții cotidiene, care nu se poate enunța ca atare, fără a risca să-și piardă eficacitatea. Este o instituție socială care își obligă membrii „să dea, să dea în schimb și să primească”, creând și menținând astfel cercuri de mărimi diferite, ca interacțiune efemeră a organizării politice seculare”, p. 51.

203

O TEORIE A LEGĂTURII RITUALICE²⁸⁹

Mai mult decât o panoramă a conceptelor evidențiate în aceste pagini (dintre care unele, originale, sunt astfel redată ca atare între ghilimele), această sinteză recapitulativă propune o bază de reflexie și de lucru, în a analiza riturile comunitare, în cadrul epistemologic al antropologiei și al științelor comunicării.

Vom urmări în douăsprezece etape o progresie care s-ar dori logică și cronologică.

1. Riturile comunitare pot fi considerate ca niște creuzete de comunicare socială și ca niște puternice contexte de mediatizare simbolică. Deci, pentru a inversa propoziția contextele sociale *formale* a comunicare aparțin, și ne referim la marea lor majoritate, nomenclaturii antropologice a riturilor.

2. De asemeni, aceste rituri pot pretinde că aparțin științelor comunicării, dincolo de ancorarea lor în mod evident antropologică, deoarece sunt reperabile aici fapte de mediatizare (simbolică și tehnică), schimburi și interacțiuni rezultând în mod natural din comunicare, ca și anumite „efecte de comuniune”. Ele sunt reprezentative pentru metafora Orchestrei enunțată de reprezentanții „Colegiului invizibil”, actorii ritualici inserându-se într-un context care le înglobează, pentru a constitui un ansamblu omogen și armonios, dintr-un punct de vedere spectacular și simbolic.

3. Dacă ritul se definește inițial prin instaurarea unui spațiu și a unui timp particulare și printr-o „disfuncționalitate” a spațiului, a obiectelor și a gesturilor, invers proporțională „resimbolizării” lor, el are la bază printre altele, dar înainte de toate, un dispozitiv tehnic care îl delimitează, pentru a servi drept cadru propice împlinirii a ceva, spectacular la o primă lectură, dar mai ales eficace din punct de vedere simbolic.

204

4. în acest sens, dispozitivul ritualic nu are valoare decât

atunci când devine context, adică spațiu și timp performative, dintr-un punct de vedere social și instituțional, care îi transformă pe actori în termeni de apartenență, de schimbare de statut, de legitimare...

„Performanța ritualică” rezidă în faptul că actorii săi trebuie „să joace un rol” precis (îndeplinind niște gesturi și pronunțând cuvântări prescrise). Acest lucru le va permite să integreze virtuți, să încarneze valorile jucate în aceste contexte precise, deschizând calea spre o transformare simbolică.

5. Acest dispozitiv ritualic este susținut de un „principiu general de magnificență”, adică de idealizare sistematică a decorului, a apartenenței fizice, vestimentare și „morale” a participanților la rit. Organizarea derulării riturilor este, de altfel, consemnată scrupulos în cărțile de rituri (în cazul ceremoniilor religioase), în protocoale (în cazul riturilor politice). Acestea sunt atât garantele organizării ritului, cât și ale legitimității sale (rezultată din tradiție care are putere de lege).

6. Primatul aparenței, ca și îmbinarea și dispunerea ansamblului dispozitivului ritualic duc la impunerea naturii, în mod esențial, spectaculară a acestuia. El oferă deschis obiecte spre a fi văzute, corpuri spre a fi privite. În același timp, ritul este mai mult decât un simplu spectacol, finalitatea sa nefiind (doar) estetică, ci și de regăsit în împlinirea acestei performanțe. Marile rituri comunitare sunt construite mai ales, în scopul de a exersa o acțiune specifică asupra privirilor.

7. Întrucât dispozitivele ritualice așa-zis „de sublimare” sunt construite după un model specular, se confruntă două categorii de actori ritualici, iar din confruntarea lor se așteaptă o acțiune *spectatorială*, exersată asupra privirii.

8. De fapt, aceste dispozitive ritualice reprezintă cadrul apariției și al *încarnării*, în acest context precis, a persoanelor conferite cu puteri și virtuți neobișnuite, cu o formă de charismă

205
(rege, Papă, președinte, *star*, artist...), de *numen*. Tocmai aici, în „miracolul” acestui „a apărea”, își regăsesc toată forța lor antropologică și mistică, oferind în final „Prezența lor reală” sau un *appar-etre* miraculos.

9. Privirile ritualice funcționează în oglindă și participanți la persoana charismatică apar în contextul ritualic. Dacă aceste două tipuri de privire nu sunt de aceeași natură, am putea, dimpotrivă, să postulăm că toți actorii și spectatorii ritualului devin în timpul acestuia niște „spect-actori”. Îi numim „spect-actori” întrucât privirea lor va acționa în aceeași măsură asupra comunității, reconstituind-o în integr(al)itatea sa și asupra celui care le face față, oferindu-i conștiința existenței sale istorice.

Este notabil faptul că „procura” tehnică a „mass-media ritualice” nici nu alterează și nici nu afectează în vreun fel condițiile participării, ale comunicării și ale comuniunii ritualice.

10. Idealitatea și completitudinea inerente contextului ritualic au la bază schimburi de priviri încrucișate și active care, dacă nu sunt de aceeași natură, ridică principiul prezentării

sinelui la un nivel colectiv: este vorba despre „reprezentarea Corpului colectiv”, ce prezintă în timpul ritualului o imagine ideală și sublimată a comunității reunite. Or, tocmai privirea în oglindă a protagonistului invitat (președinte, rege, Papă...) confruntată cu grupul ritualic, consolidează această comunitate, pentru a o reconstitui simbolic.

11. Ansamblul contextului ritualic se străduiește în plus să-și conducă participanții la o stare particulară, ambivalență, în virtutea „dublei constrângerii ritualice”. În timpul ritualului, sunt dovedite într-adevăr niște senzații antagoniste (emoție/contestare...), garante ale funcționării și ale perenității ritului. Această percepție duală decurge, de asemeni, din contextul ritualic (în aceeași măsură „sociopet” și „sociofug”), ca și din

206

procesul de disfuncționalitate și de resimbolizare a cuvintelor, gesturilor și obiectelor, la care recurge ritul.

12. Când un sentiment specific apare între persoanele care constituie publicul ritului, acestea ar putea resimți o oarecare pierdere de individualitate, ipostaziată în Colectiv, pe parcursul ritului. Această efervescență poate, într-o anumită măsură, să fie considerată ca o „ex-stază ritualică” care își vede participanții ieșind simbolic din corpul lor, trăind experiența unei priviri colective și resimțind o emoție comună, aceștia fundamentând chiar o modalitate de comuniune ritualică. Acest sentiment de comuniune colectivă specific riturilor masonice, uitare și adormire a individualului în colectiv, este cunoscut de numeroase tradiții mistice și ezoterice, dar a fost reperat și de numeroși antropologi, acolo unde este vorba despre transe, despre „lanțuri de uniune”...

Efectul a fost căutat la modul simbolic de riturile politice ale Franței din Vechiul Regim, de exemplu, care îi vedeau pe regi recurgând la niște puncte de contact mistice ale actorilor ritualici, pentru a le permite să reintegreze marele Corp mistic al Națiunii.

NOTA

Cuvântul *teorie* trebuie înțeles aici ca un model științific cu referire generalizată, care utilizează un anumit număr de concepte, pentru a încerca să explice un sistem social în permanența și în globalitatea sa.

207

GLOSAR

Acest glosar, care se vream același timp busolă și hartă de orientare, propune definirea anumitor concepte și noțiuni utilizate în paginile de față. Dacă majoritatea definițiilor se alătură celor formulate de marii autori ai domeniilor la care ne referim, ele sunt adaptate, în același timp, cadrului teoretic al acestui studiu. Anumite concepte sunt originale; acestea figurează între ghilimele. Majoritatea definițiilor se regăsesc în sinteza noastră, denumită „teoria legăturii ritualice”.

„APPAR-ETRE”: Constă în încarnarea unei personalități prestigioase, extraordinare, în timpul ritului. Această apariție este de natură cvasi-magică, din moment ce pentru martorii ei este situată între vis și realitate, existență și esență, entitate și

identitate. Este vorba oarecum despre ofranda unei „prezențe reale”, mult mai densă decât imaginile și toate ideile, în cadrul contextului istoric al ritului.

Acest „appar-ctre” generează o fascinație care transcede

* funcțiile obișnuite ale privirii, pentru a o conduce pe aceasta într-un registru specific și chiar unic. În timpul ritului conștiința pare să contrazică ceea ce este văzut, printr-un fel de incredulitate. Această distanțare, această „înstrăinare neliniștitoare” provoacă fascinația.

Manifestările emoționale care decurg din uimirea produsă de ceea ce denumim „appar-etre” provoacă o „halucinație eidetică”: ceva care **ține** de imaginar **ia** formă **și se materializează**, această „**imagine brusc încarnată**” care **semnifică prezența Istoriei**.

208

CADRU: Erving Goffman definea noțiunea de cadru în *Frame Analysis*, în 1974 (lucrare tradusă în limba franceză în 1991 cu titlul *Les cadres de J'experience*). Aceasta este fundamentală în orice cercetare dedicată ritului, pentru a înțelege schimbările mentale indispensabile, în scopul ca mai întâi, contextul să fie acceptabil, iar apoi eficace din punct de vedere simbolic. Într-adevăr, există în timpul ritului, o suprapunere a unui „cadru primar” care prezintă realitatea „așa cum este ea” și a unui „cadru transformat” care impune ca nimic să nu fie înțeles în prima sa accepțiune.

De unde această confuzie între două modalități de realitate, întreținută conștient de contextul ritualic, care produce aceste efecte de disociere, manifestându-se printr-o cvasi-schizoidie și prin fascinație.

De altfel, printre cele patru modalități fundamentale de „cadre transformate” definite de Goffman, figurează în special spectacolele și ceremoniile așa cum sunt ele analizate aici, care sunt considerate și ca „jocuri profunde” (C. Geertz) sau ca „drame sockile” (V. Turner).

CHARISMĂ: Charisma este o calitate particulară emanată în mod intangibil, dar puternic de o persoană, care strălucește pentru a fi percepută de ceilalți. Această formă de magnetism induce tipuri de reacții: deferentă, supunere, admirație, seducție... Persoana charismatică este considerată ca fiind un salvator, un profet, din moment ce este purtătoarea unei aure supranaturale.

Dispozitivele ritualice studiate în aceste pagini se caracterizează, toate, printr-o aceeași finalitate: sunt concepute în scopul de a-i servi apariției, apoi contemplației unei persoane charismatice pentru comunitatea care o întâmpină: putere cvasi-sacră pentru regi sau președinți în timpul recepțiilor oficiale, talent, frumusețe, seducție, pentru staruri, care se identifică toți cu formele transparente ale eroilor.

209

Acest dispozitiv ritualic este „dispozitiv de ambreiaj”, ce le permite de altfel actorilor săi să acceadă la o stare charismatică, așa cum permite și instaurarea unui spațiu cvasi-sacru și a unui timp istoric și mitic.

COMUNITATE: Riturile analizate aici sunt comunitare,

în mod esențial. Ele își găsesc în reunirea voluntară a unui anumit număr de persoane rațiunea de a fi și finalitate a lor. Acest lucru înseamnă că riturile reunesec „indivizi care simt că aparțin unui aceluiași grup a cărei totalitate este superioară numărului părților”, pentru a relua distincția clasică propusă de Tonnies, care definea comunitatea în acești termeni. Această definiție a comunității își regăsește un caracter tangibil în procesul ritualic; își regăsește aici chiar și o densitate, din moment ce ritul îi „încorporează” pe indivizi, pentru a-i agrega corpului social ridicat la un anumit rang, pus în scenă.

COMUNICARE: în aceste pagini nu este sub nici o formă vorba despre un tip de comunicare binară, așa cum este ea reprezentată de schemele de obediență tehnică (Shannon și Weaver, 1948, Wiener, 1948). Această comunicare este înfățișată aici ca fiind absolut orchestrală, adică dinamică, globală și multipolarizată (ne bazăm pe lucrările „Colegiului invizibil” și, în anumite privințe, pe modelul sistemic). Într-adevăr, comunicarea ritualică este înfățișată ca un sistem, ca un proces care vede gesturile, obiectele cuvintelor constituie o vastă sintagmă de esență simbolică și cu finalitate performativă. Întrucât ritul se constituie ca și context, în sânul căruia orice are sens, prin lipsă sau prin exces. Contextul ritualic este chiar *nec plus ultra* al comunicării, întrucât el este relație în mod esențial (pentru a ne referi la Paul Watzlawich, în viziunea căruia conținutul este informația, iar relația este tocmai comunicarea).

CONTEXT: Contextul (ritualic) este un spațiu și un timp specific, caracterizat în mod sigur de o demarcație materială (vezi mai jos *dispozitiv*), dar care dobândește o dimensiune

210
simbolică și afectivă puternică. Suficient de puternică pentru a modifica atitudinile și comportamentele, determinându-le pe fiecare dintre actorii ritului să se comporte într-un anumit fel, să se conformeze la ceea ce contextul inductiv îi impune: solemnitate, deferență... (Lentoarea inerentă a gesturilor ritualice, care se impune actorilor săi, remarcată de E. Goffman, este caracteristică „ponderii” acestui context asupra indivizilor.)

Contextul ritualic este delimitat și instaurat de dispozitiv deci, dar și printr-o operație mentală, în aceeași măsură individuală și colectivă, care creează o formă de raporturi, pentru a constitui însăși textura comunității.

DISPOZITIV: Dispozitivul cunoaște, în funcție de autori, accepțiuni foarte diferite în câmpul științelor umane și sociale, în aceste pagini, dispozitivul ritualic definește un ansamblu material constituit, un ansamblu de estrade, de covoare roșii, de tribune, de bariere, de scări, de scene... care se vor suprapune spațiului cotidian.

Aceste elemente materiale care fundamentează dispozitivul la o primă lectură, nu sunt disparate, ci omogene și, până la urmă, active în sânul procesului ritualic, din moment ce ele

vor permite circumscrierea unui spațiu și a unui timp particular, propice îndeplinirii a ceva de ordinul eficacității simbolice; și mai ales, propice venirii și vederii cuiva. Căci dispozitivul ritualic în ansamblul său este un dispozitiv vizual care exacerbează condițiile spectaculare și speculare ale acestei apariții - definită aici ca „appar-etre”.

„DUBLĂ CONSTRÂNGERE RITUALICĂ”: Ne amintim că după Bateson (*Balinese Characters*), dubla constrângere este o „atracție-repulsie” de ordin emoțional și afectiv, indusă de mama balineză și care pare să aibă drept finalitate „să-și insensibilizeze” copilul.

Noțiunea este reluată aici și deschisă la un nivel colectiv, înțeles fiind faptul că „dubla constrângere ritualică” este

211

constituită de acest ansamblu complex și ambivalent de opoziții dialectice (emoție/ contenție, spațiu sociopet/ spațiu sociofug, așteptare/ intensitate...), instaurat de către contextul ritualic și care îi asigură echilibrul și perenitatea. De altfel, tocmai această „dubla constrângere ritualică” este cea care permite disocierea sărbătorii de rit, din moment ce aceasta îi este specifică.

EFICACITATE SIMBOLICĂ: Cunoaștem bogăția acestei expresii propusă de Claude Levi-Strauss în lucrarea sa *Anthropologie structurale*. Ea definește acțiunea exersată de reprezentările mintale și / sau ale practicilor, care au capacitatea și forța de a transforma realul și, în special, raporturile sociale, statuturile... Pierre Bourdieu completa această definiție afirmând în *La Reproduction* că eficacitatea permite obținerea a ceva fără a recurge la forță, în timp ce în mod original, ea ar fi permis atingerea acelui ceva. Ritul se caracterizează prin eficacitatea sa simbolică din moment ce el instituie, consacră, legitimează, delimitează; în aceasta constau funcțiile sale esențiale.

În domeniul universitar, ne referim la rolul fundamental jucat de susținerea de teze și de lucrări de abilitare, rituri în ansamblul lor. *Înainte* susținerii sau *fără* susținere, teza nu este *decât* un document științific care urmează un parcurs administrativ obligatoriu (raporturi și calificări prealabile din partea instanțelor competente...). Iar susținerea, rit de trecere în pe de-a întregul, este cea care va institui efectiv obținerea diplomei de competență, va legitima și va consacra cercetarea și statutul său, mai ales făcând din „părinții” săi „egali” săi. În derularea sa formală intangibilă, această susținere îi va pune în contact pe actorii săi (juriul și candidatul) cu tradiția universitară, în sânul *Alma Mater*. Acest rit constituie deci, o „formă”, o structură care se perpetuează de secole, strângându-i în acest spațiu și timp delimitat pe participanții săi, punându-i neîncetat în contact, din punct de vedere simbolic, cu toți cei care au tranzitat aici înainte lor.

212

„MEDIERE RITUALICĂ”: Medierea este un concept care aproape nu are valoare decât dacă este însoțit de un adjectiv calificativ: atunci, ea va fi denumită culturală, tehnică, politică, estetică... și problematizată în aceste perspective. Medierea este, *stricto sensu*, o operație de mijlocire, de ordin tehnic sau simbolic, caracterizată prin instituirea unui terț...

„Medierea ritualică" este susținută de dispozitivul care instituie ritul, delimitând un spațiu și un timp particular, și de contextul care face trimitere la acceptarea primatului simbolicului și a eficacității sale de către cei care participă la desfășurarea sa.

„METAPOLITICĂ": Este vorba despre ansamblul producției simbolice (alcătuită din imagini, dintr-un evantai de obiecte și de practici codificate, cum sunt riturile), cu referire la modul în care puterea politică generează sensul propriului său subiect, pasând fără încetare această producție, printre altele și estetică, într-o logică de eficacitate. Ne regăsim așadar în registrul unei comunicări *pragmatice*. „Funcția unei asemenea activități de simbolizare (este aceea de a cerceta) chiar în inima sediului și menținerii legitimității puterii - dacă nu în sânul funcționării puterii însăși." ²⁹⁰

„Metapolitica" se adresează în special afectivității subiecților: puterea trebuie să se arate *amabilă*, dacă vrea să dureze o eternitate, întrucât regula oricărei ideologii este aceea de a face *sentimental* necesară realitatea politică pe care o impune.

NUMEN: *Numen* (care în aceste pagini a dat și adjectivul *numinos*) poate fi denumit ca o forță de natură transcedentală, care caracterizează anumite persoane ce îndeplinesc funcții sociale, politice sau religioase particulare: preot, vrăjitor, rege, magician... Astfel, ele întrețin un contact privilegiat cu sferile unei alte naturi, care le conferă această forță extraordinară. Cei care dețin puterea sunt adesea înconjurați de acest *numen*, care îi face, după antropologul Otto, *fascinans et tremendum*, fascinanți și teribili.

213

PERFORMANȚĂ: Acest concept hibrid este împrumutat atât din cercetările teatrale nord-americane, cât și din ramura pragmatică a lingvisticii (J.-L. Austin). Aceasta vrea să semnifice că riturile, care s-ar trăi doar într-o manieră abstractă, impun o încarnare, fără de care nici o acțiune simbolică nu ar putea fi atinsă, fără de care performativitatea ritului va eșua.

Puternic semantice, investite, simbolic, corpul și gesturile ocupă un loc central în procesul ritualic. Ele depășesc dimensiunea a priori teatrală și spectaculară a acestor demonstrații pentru a produce efecte asupra actorilor lor. Active din punct de vedere social, aceste gesturi reprezintă public ordinea profundă a raporturilor sociale. Fiecare dintre actorii ritualici enunță fizic, într-o manieră voluntar emfatică, statutul, funcția, poziția sa socială, în raport cu cele ale altora. Funcțiile sunt redefinite fizic și nu doar legal. Simbolurile trăiesc cu adevărat, valorile se încarnează, dobândesc consistență socială prin intermediul acestei „performanțe ritualice", puternic performativă.

POTLATCH: Acesta este un concept antropologic major. Este vorba despre originea unei supralicitări sacrificiale care caracteriza economia relațională și simbolică a triburilor din

partea de nord-vest a Statelor Unite și din Canada (în special triburile Kwakiutl). El se exprimă prin schimbul de cadouri din ce în ce mai valoroase și fastuoase, care pot ajunge la distrugeri sacrificiale. Însă potlatch constă în special în obligația de a *părea* demn și frumos în fața protagonistului ritualic, de a *arăta prestigiu*. Conceptul își asumă la origine o dimensiune agonistică pe care nu trebuie să o eludeze, ci doar să o golească de o parte din sensul ei.

Așadar, fiind înrădăcinate pe paradigma dar/ contra-dar, riturile politice și mediatice modeme și contemporane „conțin potlatch” în sensul că fiecare dintre comunitățile de protagoniști face ostensibil demonstrație de bogății și de virtuți.

214

Aceste rituri, construite după un model specular (cu adevărat „în oglindă”) satisfac o așteptare și o dorință care tranzitează în mod esențial în privire: președintele, regele, Papa, starul *se arată*, ei aduc în dar o apariție, o încarnare publică „cvasi-magică” („appar-etre”), în timp ce privirea lor regenerează comunitatea. Aflat în față, publicul legitimează această „apariție” participând la spectacol. O economie simbolică și un dar/ contra-dar se joacă în timpul marilor rituri comunitare.

„PRINCIPIU DE MAGNIFICENȚĂ”: Această noțiune a fost enunțată inițial de Toma d'Aquino. Ea definește aici instanța care le impune actorilor, dispozitivelor și comunităților ritualice în ansamblul lor o exigență de proprietate, de frumusețe și de demnitate. În contextul ritualic, suntem obligați să ne prezentăm „în cea mai bună formă” cu orice preț și trebuie chiar să *supralicităm* prin a *ne sacrifica* în favoarea *cultului aparenței*.

Supralicitare, sacrificiu, cult, aparență? Într-adevăr acest „principiu de magnificență” posedă origini direct antropologice, care provin dintr-un potlatch (vezi mai sus).

„REPREZENTARE A CORPULUI COLECTIV”:

Propunem acest concept pentru a face trimitere la „Prezentarea Sinelui” a lui Goffman, care în opinia noastră, deschide individul spre grup. „Reprezentarea corpului colectiv” este o imagine globală, o impresie generală pe care o va produce comunitatea despre ea însăși în timpul ritului. Această imagine colectivă, caracterizată printr-un puternic principiu de idealizare (vezi „principiu de magnificență”) va fi percepută în privirea invitatului ritualic, construcția dispozitivului ritualic fiind întotdeauna speculară, adică va fi concepută în oglindă.

RIT: Numeroase definiții ale ritului coexistă, se completează și, respectiv, se contrazic adesea. Iar din punct de vedere tradițional, o dihotomie fondatoare opune micro-riturile sau „riturile de interacțiune”, specific goffmaniene,

215

marilor ceremonii publice și solemne, de origine mai degrabă durkheimiană. Ritul, așa cum este el prezentat în aceste pagini, poate fi definit ca un context social particular, instaurat în sânul dispozitivului de natură spectaculară, care se caracterizează printr-un ansamblu codificat de practici normative și de scandare, ca și printr-o puternică valoare simbolică pentru

actorii și spectatorii săi. Spectacol deci, dar și mai mult decât atât, ritul este o performanță a eficacității simbolice din punct de vedere social și instituțional.

„RIT DE SUBLIMARE”: Anumite rituri, așa-zise „de sublimare”, se caracterizează prin faptul că dispozitivele lor prezintă obiecte cvasi-magice sau sacre ori personalități (regi, președinți, Papa...) făcuți „superlativi”, charismatici de către acest context; înțeles fiind faptul că această expunere favorizează mijlocirea implicită sau explicită spre valori sau spre idealuri.

Aceste „rituri de sublimare” se referă întotdeauna la comunitățile cărora le „mediază” idealurile, le celebrează valorile și în favoarea și în direcția cărora ele acționează. Actorii ritualici și dispozitivul ritualic se fălesc, se pregătesc, par să fie conduși de un dublu ideal, care face pe față o demonstrație de lux, de magnificență.

SEMIURGIE: Acest neologism a fost născocit - sau, în orice caz, vulgarizat - de Roland Barthes. El semnifică o dramatizare a utilizării simbolurilor și a sensului, iar pe această cale, a punerii lor ceremoniale în scenă. Ritul recurge întotdeauna la o „semiurgie” și înțelegem că această noțiune este importantă în paginile de față, pentru a califica acel caracter în aceeași măsură teatral, pătrunzător, solemn și aproape tragic al marilor ceremonii ritualice.

„SPECT-ACTORI”: Propunem această noțiune și acest neologism pentru a-i defini pe participanții riturilor comunitare, înțeles fiind faptul că un rol fundamental este atribuit privirii acestora din timpul procesului ritualic. Pe parcursul ritului într-adevăr, nimeni nu este doar actor sau doar spectator. Logica

216
sa spectaculară, ca și construcția speculară a dispozitivului său, impune ca fiecare să privească în timp ce „joacă”. Privirile celor două grupuri care își țin piept în oglindă în timpul ritului, sunt de natură diferită, în mod esențial asimetrice, dar în mod fundamental complementare.

NOTA

²⁹⁰ J. Davallon, „La representation, des signes au pouvoir”, *Proces*, Le processus de representation politique, XI, XII, 1983, p. 7.

217

POSTFAȚĂ

⁵
de Alain Caille

Nu reușesc să decid dacă este ceva ritualic să redactezi o postfață în general și, în particular, pe aceasta. Răspunsul este, cu siguranță, nu, dacă deosebim net ritul de obligație. Nimic, nici o relație prestabilită în orice fel, nici o referință sau recunoștință din obligație nu l-au determinat pe Pascal Lardellier să-mi ceară să scriu o postfață pentru această carte frumoasă, și nici pe mine să accept. Dimpotrivă, dacă insistăm pe relația de alianță și de prietenie pe care o instaurează ritul, creând-o și făcând-o vizibilă, în aceeași măsură atunci, într-adevăr, redactarea acestei postfețe se sacrifică unui imperativ ritualic.

Prin cererea sa, Pascal Lardellier a făcut primul pas spre construirea unei relații de acest mod, semnificând în acest fel, dincolo de citatele explicite din textul său, că recunoștea existența unei comunități de gândire și de inspirație între demersul său și *La Revue de MAUSS* (Mișcarea Antiutilitaristă în Științele Sociale) pe care și eu încerc să o rezum, denumind-o paradigmă a darului, a simbolismului și a politicului sau o „paradigmă terță” (nici holistă și nici individualistă). Iar eu răspund cu plăcere acestei cereri, din moment ce pentru mine această înrudire este, într-adevăr, atât evidentă, cât și importantă. Cum am putea să o fixăm mai bine decât prin a opune viziunea asupra raportului social, pe care pe căi diferite, dar convergente, încercăm să o dezvoltăm, celeilalte viziuni posibile, dominantă în perioada actuală?

În fond, în această ultimă viziune, viața în societate este sau ar trebui să fie simplă. Societatea este constituită din indivizi mutual nediferențiați care vor încerca pe cât posibil să-și satisfacă propriile interese. Piața este instituția care

218
permite satisfacerea totală a acestor interese individuale, arbitrându-le în funcție de resursele și de contribuțiile unora și altora. Există, de asemeni, și nevoi colective ca și bunuri publice. Însă, fie că gestionarea lor se poate opera prin concesionarea comercială a drepturilor de proprietate, fie că ea provine din normele unui stat funcțional. Cuvintele dominante ale acestei viziuni asupra lumii sociale dezvoltată de către individualismul metodologic, așa cum se va recunoaște, de către *Rational Action Theory* sau de către utilitarism, sunt cele de utilitate, eficacitate și de funcționalitate. În această viziune, toată acțiunea socială se rezumă sau ar trebui să se rezume la o serie de alegeri raționale și funcționale. Tot ceea ce are legătură cu simbolurile sau cu ritualul devine neclar, folcloric și anecdotic sau chiar mai rău, periculos, născut din întunecimile iraționale ale unei alte epoci demult apusă. Să abolim orice ritualism și toate ceremoniile, lipsiți de maniere, pentru a acționa asupra lucrului însuși, aspra obiectelor și funcțiilor sau asupra autenticității subiecților umani lipsiți, în sfârșit, de măștile lor sociale arbitrare.

Cealaltă concepție, la care lucrarea lui Pascal Lardellier își aduce o importantă contribuție, fără a nega în vreun fel ponderea și legitimitatea intereselor individuale sau ale funcțiilor sociale și materiale care trebuie îndeplinite pentru ca o societate să funcționeze într-adevăr, insistă asupra unui punct central, pe care cealaltă viziune nu îl cunoaște deloc sau pe care pur și simplu nu îl vede: pentru ca o societate să îndeplinească funcțiile necesare supraviețuirii ei, pentru ca un subiect individual să-și poată satisface propriile interese, este necesar ca societatea și indivizii să existe așa cum sunt ei, să știe să se identifice și să se perceapă ca subiecți. Cea mai importantă, cea mai „utilă” și cea mai eficace funcție, dincolo sau în amonte de orice funcționalitate utilitară este „funcția” identitară, care are drept particularitate faptul să nu poate fi satisfăcută decât dacă se iese din registrul funcționalității și al

utilității, pentru a aborda domeniul excesului, al cheltuielii, al somptuosului, al punerii în scenă și al ornamentării. Ceea ce înseamnă că identitatea trebuie să fie vizibilă și trebuie să fie făcută vizibilă. Această idee esențială, evidentă și enigmatică în același timp, poate să fie situată și dezvoltată prin încercări științifice diferite și plecând de la semnificanți-cheie destul de diferiți. În această viziune este posibil să descoperim la nivelul inimii și al rădăcinii raportului social tocmai politicul, imaginarul sau simbolicul.

De asemenea, este posibil să arătăm importanța darului ceremonial și raporturile sale cu ritualul (este într-adevăr legitim să vorbim și despre dar ritualic), cu sacrul sau cu jocul, așa cum acesta este interpretat de J. Huizinga sau de Roger Caillois. Rămâne de elaborat o muncă imensă în scopul de a arăta cum se completează și se interpretează aceste intrări unele în funcție de celelalte și de a delimita câmpurile fiecăreia. În opinia mea, anumiți cititori ai acestei postfețe știu, poate, și insist asupra importanței darului ritualic și agonistic, a cărui universalitate posibilă inițial în societate a fost evidențiată de Marcel Mauss în lucrarea sa, *Essai sur le don*, întrucât referirea la tripla obligație de a da, de a primi și de a da în schimb, îmi dă impresia că permite un conținut concret și palpabil noțiunilor de politică sau de simbolic, adesea prea absconse și inefabile. Până la urmă oare, simbolurile nu sunt niște aliaje de semne care pecetluiesc și comemorează alianța Oamenilor? Iar politicul nu reprezintă, oare, operația prin care este trasată granița dintre prieteni, cărora le dăm și de la care primim binefaceri, și dușmani, din partea cărora putem sau trebuie să luăm pentru că de la ei primim decât moarte, răni și pagube? Dar aici nu este locul dezvoltării unor asemenea considerații. Esențial este acum să insistăm pe importanța cercetării dezvoltate de Pascal Lardellier. Și nu aș putea să fac mai bine acest lucru decât traducând mesajul său principal printr-un altul. În cartea sa consacrată inflexiunii pe care Mar-

220
cel Mauss i-o descoperă sociologiei, identificată de unchiul său Emile Durkheim, Camille Tarot demonstrează perfect că ceea ce descoperă Mauss nu este doar importanța reprezentărilor și a simbolurilor în viața socială - lucru de care Durkheim era absolut sigur - ci și ceva mult mai profund, „natura simbolică intrinsecă a vieții sociale și a societății”. Nu este vorba despre a separa de o parte și inițial, societatea și de altă parte, ulterior, simbolurile. Nu, societatea nu există ca atare decât în măsura în care este simbolizată. Așa cum va spune Levi-Strauss, fixând admirabil esența descoperirii lui Marcel Mauss, în societate, „simbolurile sunt mai reale decât ceea ce ele reprezintă”.

Dar cum să interpretăm această noțiune de simbol? În ceea ce mă privește, am încercat să arăt că simbolurile trimit întotdeauna la daruri trecute, actuale sau viitoare. Ele reprezintă ceea ce dă sens; iar ceea ce produce sens este reprezentat tot

de aceste daruri în măsura în care sfârșesc intimitatea pentru a deschide spre alianță și posibil. Pascal Lardellier ne sugerează o altă interpretare diferită și complementară. „Societate ritualică intrinsecă”, ar putea să spună, parafrazându-1 și traducându-1 pe Tarot. Ce este ritualul cu adevărat dacă nu simbolism în acte și în reprezentări active și practice? Sub acest unghi, societatea apare ca un asamblaj enorm de câmpuri ritualice amestecate, mergând de la ritualurile de instituire cele mai generale, cele care veghează la constituirea societății și a comunității politice, a celor mai private și mai cotidiene ritualuri, lecturarea ziarului („rugăciune a omului modern” după Hegel), masa de duminică în familie sau ordonarea imuabilă a felurilor de mâncare sau a băuturilor (aperitiv, felul principal, salată, brânză, desert, cafea), în timpul recepțiilor amicale, când acestea nu se țin din franchise, în afara ritualului. Consumația, accesul la lumea bunurilor sunt oare altceva decât accesul la funcția ritualică a primirii prietenilor, a îndeplinirii obligațiilor sociale ritualice? Omul este altceva decât un ani-221

mal ritualic, încă mai ritualist decât animalele care ritualizează totuși unul după altul, începând cu patrupedele și continuând cu zburătoarele și înotătoarele? Măsurăm întinderea problematicilor ridicate și a câmpului de reflexie deschis de Pascal Lardellier, după modelul altora, dar cu o vocație de sintetizare ce nu poate fi negată. Pentru a-1 însoți pe acest drum care ne este foarte comun. Mi-ar plăcea pentru a încheia să-i sugerez patru căi prioritare.

Mai întâi, am impresia că pentru a câștiga forță și generalitate, *Teoria sa a legăturii ritualice* va avea imediat nevoie de un concept de ritual mai precis și să-1 constrângă pe cel pe care îl propune („un context social particular, instaurat în sânul unui dispozitiv de natură spectaculară, caracterizat prin formalismul său și un ansamblu de practici normative, care posedă o puternică valoare simbolică pentru actorii și spectatorii săi”). Ne-ar plăcea o sinteză mult mai sistematică a diverselor definiții și concepții propuse de numeroșii autori care s-au dedicat acestei probleme fără a o rezolva vreodată, e adevărat, aducându-i o soluție pe deplin satisfăcătoare. Cel care va aduce o lumină clară și precisă asupra acestui subiect va reuși un mare pas în științele sociale. Iar Pascal Lardellier este pe drumul cel bun.

Pentru a câștiga în claritate, trebuie să-și pună mai sistematic problema raporturilor dintre ritual, dar și să se întrebe dacă nu și orice ritual, ca și darul, acționează aproape prin a i se suprapune, ca un operator de transformare a războiului în pace și a morții în viață și în fecunditate?

O a treia întrebare lansează un abis de perplexități. Trebuie totuși să o înfruntăm. Cum să interpretăm esența puternic antiritualistă a perioadei actuale și ce efecte să îi imputăm? E aproape sigur că în toate sferele vieții sociale și mai puternic decât oriunde altundeva, în mass-media, asistăm la o deritualizare a puterii și a grandorii sociale. Conducătorii noștri politici, bărbații sau femeile noastre de seamă trebuie pe cât

posibil să pară simpli și asemănători oamenilor obișnuiți, care au și ei în mod simetric dreptul să sperie la a deveni celebri și la a apărea public timp de cinci minute în viața lor, dacă îi dăm crezare lui Andy Warhol. Această deritualizare poate părea indisociabilă de etosul democratic și își poate marca apoteoza. Însă este de asemenea posibil să ne întrebăm dacă deritualizarea nu face pereche cu renegarea puterii care instaurează, după cum spunea Jean-Pierre Le Goff, forme de „dulce barbarie”. Iată primul punct: deconstruirea ritualului este democratică sau antidemocratică? Urmează punctul doi: există într-adevăr deritualizare, adică moarte a ritualului? Obligația de a nu face anumite ceremonii și de a afecta ori de a ignora toate constrângerile rituale sau, mai degrabă, de a ridiculiza, este atât de puternică încât ne este permis să ne întrebăm dacă aceasta nu generează un nou ritualism, la fel de constrângător ca și cel de dinainte, pentru că mai exact este considerat mai mult ca un ritual și că nu se mai disociază persoana de funcția ritualică pe care o îndeplinește - un ritualism al deritualizării. Una dintre propozițiile-cheie a lui Pascal Lardellier este aceea care afirmă: „este crucial și chiar vital pentru instituții să se comunice, de a părea și chiar de a apărea pe scena ritualică”. Însă oare nu ar trebui spus același lucru despre subiecții individuali sau colectivi, persoane, grupuri, asociații, familii, orașe, sate etc...? Care este motorul profund al acestei dorințe sau, mai degrabă, al acestei necesități de a apărea? Este până la urmă indisociabilă de dorința de a exista sau de însăși dorința de viață, fie că este biologică sau socială? Ajungem aici la prima întrebare legată de tradiția fenomenologică, care devine necesar să fie reînscrisă în inima problematicei antropologice. Este fără îndoială Hannah Arendt cel care, în *La vie de l'espiit* (Volumul I, PUF, 1981) o susține puternic: „în această lume în care intrăm, veniți de nicăieri, și din care dispărem spre nicăieri, „a fi și apărea coincid” (p. 34). Însă a părea și a apărea înseamnă tot a-i apărea unei pluralități umane, întrucât „nu
223

omul, ci oamenii populează planeta noastră. „*Pluralitatea este legea pământului*”.

Și ea adaugă: „A părea semnifică întotdeauna a le părea altora, iar acest a le părea variază în funcție de punctul unde se plasează spectatorul și de perspectiva pe care o adoptă... nevoia de a se arăta... îi pare comună omului și animalului” (p. 36). și mai mult decât atât, „A fi și a părea coincid, nu pot evita aparența decât în aparență” (p. 37).

Aici putem regăsi ideeaindisociabilității realității și a lui a apărea, a realului, a simbolicului și a ritualului. Nu există realitate fără aparență a realității. „Nu există realitate fără ritual de prietenie”, notează antropologul Mary Douglas. Trebuie, fără îndoială, să generalizăm această propoziție atât de puternică: nu există nici o realitate socială, nici o instituție, nici un subiect, fără un ritual care să-i dea naștere, formă și vizibilitate. Oare această teză antropologică și sociologică fundamentală nu ilustrează abundant cartea pe care tocmai am citit-o? Fie ca Pascal Lardellier să fie răsplătit pentru că ne-a dat ocazia să accedem la relevanța sa.

Alain Caille este profesor de sociologie la Universitatea Paris X și directorul grupului Geode (Grupul de studiu și de observare a democrației, laborator asociat CNRS - Centrul Național de Cercetare științifică). El coordonează *La Revue de MAUSS* (Mișcarea anti-utilitaristă în domeniul științelor Sociale) și este autorul lucrării *Anthropologie du don. Le tiers-paradigme*, Ed. Desclee de Brouwer, Paris, 2000.

224

BIBLIOGRAFIE

Abeles M., *Anthropologie de l'Etat*, Paris, Armând Colin, 1990.

Abeles M., Jeudy H.-P., (sub coordonarea lui) *Anthropologie du politique*, Paris, Armând Colin, 1997.

Apostol Udes J.-M., *Le Roi-Machine. Spectacle et Politique au temps de Louis XIV*, Paris, éditions de Minuit, 1981.

Auge M., *Le Dieu objet*, Paris, Flammarion, 1988.

Auge M., *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1990.

Auge M., *La Sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Paris, Favard, 1994.

Balandier G., *Anthropologie politique*, Paris, PUF, (1969), 1999.

Balandier G., *L'ordre du désordre. Éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988.

Balandier G., *Le Pouvoir sur scènes*, Paris, Baland, (1980), 1992.

Balandier G., *Le Detour*, Paris, Fayard, (1985), 1997.

Barthes R., *L'avenue sémiologique*, Seuil, Paris, 1985.

Barthes R., *La Chambre claire. Essai sur la photographie*, Gallimard. Paris, 1980.

Bateson G., *La cérémonie du Naven*, Paris, Éditions de Minuit, 1971.

Bauman R., *Story, Performance, Event*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Bell Catherine, *Ritual theory, ritual practice*, Oxford University Press, New York, 1992.

Bentham J., *Le Panoptique*, précédé de *L'œil du pouvoir*, entretien avec M. Foucault, Paris, Belfond, 1977.

Bloch M., *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Gallimard, (1924), 1983.

Bourdieu P. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Seuil, Paris, (1972), 2000.

Bourdieu P., Les rites comme actes d'institution, dans *Les Rites de passages aujourd'hui*, (sub coordonarea lui Centlivres P. et Hainard J.), Neuchâtel, L'Âge d'homme, 1986.

Bourre R., (sub coordonarea lui, cu I. Paillart), "Les théories de la communication", *CinemAction*, Telerama, 1992.

Boutaud J. J., *Sémiotique et communication. Du signe au sens*, Paris, L'Harmattan, 1998.

Bromberger O., „Paraître en public. Des comportements rouverts aux événements spectaculaires”, *Terrain*, „Paraître”, **pub** „” de

Bromberger C., (sub coordonarea lui) *Passions orales*

football au concours de dictée, Paris, Bayard, 1998. Paris> Descie de

Caille A., *Anthropologie du don. Le tiers-paradigme*, Brouwer, 2000.

225

Chasselct-Smirgel J., *L'Idéal du Moi. Essai psychanalytique sur la maladie d'Idéalité*, Paris, Tchou, 1975.

Centlivres P., **Hainard J.**, (sub coordonarea lui), *Les Rites de passages aujourd'hui*, (Actes du colloque de Neuchâtel 1981), Neuchâtel, L'Âge d'homme, 1986.

Clifford J., **Marcus G.** (eds.), *Writing culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.

Davallon J., "La représentation, des signes au pouvoir", *Proces*, cahier d'analyse politique et historique, "Le processus de représentation politique", XI, XII, Éditions PubliSud, Paris, 1983.

Davallon J., (sub coordonarea lui), cu Dujardin P., et Sabatier G., *Politique de la mémoire. Commémorer la Révolution*, Lyon, PUL, 1993.

Davallon J., *L'Exposition à l'œuvre. Stratégie médiatique et communication symbolique*, Paris, L'Harmattan, 1999.

Dayan D., **Katz E.**, „Television d'intervention et spectacle politique. Agir parler l'élue”, *Hermès*, 17-18, 1995.

- Dayan D.**, Le Pape en voyageur, *Teirain* n. 15, "Paraître en public", Paris, octombrie 1990.
- Dayan D, Katz E.**, *La television ceremonielle*, Paris, PUF, 1996.
- Deloye Y.**, (sub coordonarea lui, împreună cu) Haroche C, Ihl O, *LeProtocolocole ou la mise en forme de l'ordrepolitique*. Paris, L'Harmattan, 1996.
- Dubois P-, Winkin Y.**, (eds.), *Rhetoriquesdu corps*. De Boeck, Bruxelles, 1988.
- Dulong A.**, *Le Temoin oculaire. Les conditions socialcs de l'attestation personnelle*, Paris, Editions de l'EHESS, 1998.
- Durkheim E.**, *Les formes elemezilaires de la vie religieuse: le systeme totemique en Australie*, Paris, Le Livre de Pochc, 1991, (prima ediție 1912, Felix Alean).
- Elias N.**, *La Societe de cour*. Paris, Flammarion, 1985.
- Elias N.**, *La Civilisation des moeurs*. Paris, Calmann-Levy, 1977.
- Finol Jose Enrique**, "Body, Action and power ; thc semiotic of ritual in contemporary society". *European Journal for Semiotic Studies*, Voi . 12 (4), 2000, P. 657-664.
- Foucault M.**, *Surveiller etpunir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1989.
- Freud S.**, *Essais de Psychanalyse*, Paris, Payot, 1977.
- Garapon A.**, *Bienjuger. Essai sur le rituel' judieiairc*. Paris, Odile Jacob, 1997.
- Geertz C**, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, **PUF**, 1990.
- Geertz C**, *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Metailie, 1996.
- Girard R.**, *La Violence et le sacre*. Paris, Grasset, 1972.
- 226**
- Girardet R.**, *Mythes et mythologiespolitiques*. Paris, Seuil, 1986
- Goffman E.**, *La mise en scene de la vie quotidienne. 1. Lesritcs d'interac-tion*, Paris, editions de Minuit, 1973.
- Goffman E.**, *La mise en scene de la vie quotidienne. Les relations en public*, Paris, editions de Minuit, 1974.
- Goffman E., *Les Cadres de Vexperience*, Paris, Editions de Minuit, 1991.
- Gruau M.**, *L'Homme rituel. Anthropologie durituelcatholique francais*, Paris, Metaille, 1999.
- Hali E.-T.**, *La Dimension cachce*, Paris, Seuil, 1981.
- Hugues-Freeland **Felicia**, Crain Mary, eds. *Recasting ritual:perfonnance, media, identity*, Routledge, London, 1998.
- Houseman M., Severi C**, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interpreta-tion de l'action rituellc*, Paris, CNRS editions, 1994.
- Huxley J.**, *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, Paris, Galli-mard, 1971.
- Hymes D.**, *The Anthropology of communication*, în *F, E. X. Dance* (ed.), *Human Communication Theory: Original Essays*, Nev/ York, Hoit, Rinehart and Winston, 1967, p. 1-39.
- Hymes I). *Foundations of Sociolinguistics: an cthnographic approach*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1974.
- Isambert** (François), *Rite et efficacite symbolique. Rites et symboles*. Paris, Cerf, 1979.
- Jakobson R. *Essais de linguistique generale*, Editions de Minuit, Paris, (1963), 1970.
- Jardel J.-P., Loridon C**, *Les Rites dans l'entreprise. Xjne nouvelle ap-proche du temps*, Paris, Editions D'Organisation, 2000.
- Joseph I.**, *Erving Goffman el la microsociologie*, Paris, PUF, 1998.
- Kantorowitz E.**, *Les Deux Corps du roi. Essai sur la thcologie politique au Moyen-Age*, Paris, Gallimard, reedition 1989.
- KarsantiB.**, *Marcel Mauss. Le fait social total*, Paris, PUF, 1994.
- Katz E. Lazarsfeld P., *Personal influence*, New York, The Free Press, 1955.
- Kertzler D.**, *Ritual, politics and Power*, New Haven, Yale University Press, 1988.
- Kershaw I.**, *Hitler. Essais sur le charisme en politique*. Paris, Gallimard, 1987
- Lardellier P.**, "Le pouvoir, entre rite et regard", *Sciences de la societen*. 39, "Pouvoir et dynamique des organisations", Toulouse, Presses Universitaires duMirail, 1996, p. 21-36.
- Lardellier P.**, L'image incarnee. Une genealogie critique du portrait poli-tique, în *MEI-Mediation et Information* n. 7, Universite de Paris **VIII**, 1997, p. 25-43.

Lardellier P. "La Montee des Marches. Une lecture semio-anthropologique du Festival de Cannes", în *Aux Marches du Palais. Le Festival de Cannes* 227

sous le regard des sciences sociales, sous la direction de Ethic; B., Paris, La Documentation Francaise, 2001.

Lardellier P. (sub coordonarea lui), *MEIn*. 15, "Anthropologie et communication", L'Harmattan, Paris, 2002.

Levi-Strauss C., *Anthropologie structurale*, Paris, Pion, 1958.

Levi-Strauss C., *Anthropologie structurale deux*, Paris, Pion, (1973), 1996.

Levi-Strauss C., *L'homme nu*, Paris, Pion, 1971.

Maisonneuve J., *Les rituels*, Paris, PUF, 1988.

Malinowski B., *The foundations of faith and morals*, Londres, Oxford University, 1936.

Marin L., *Le Portraitduroi*. Paris, Editions de JVIinuit, 1981.

Marin L., *De la representation*, Paris, Hautes Etudes, Seuil, Gallimard, 1994.

Maertens J. T., *Ritanalyses*, Paris, Jerome Milion, 1987.

Mauss M., *Essais de sociologie*, Editions de Minuit, Paris, reedition 1969.

Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, (1950), 1999.

Montandon A. (sub coordonarea lui), *Diclionnaire raisonne de la Politique et du savoir-vivre*, editions du Seuil, Paris, 1995.

Moreau B., *Protocole et ceremonialparlementaires*, L'Harmattan, Paris, 1997.

Muchembled R., *Culture popule et culture des dites dans la France moderne. (XVe XVIIIe sitele)*, Flammarion, Paris, 1978.

Muir E., *Civil ritual in Renaissance Venice*, Editions. de Princeton, New York, 1981.

Myerhoff B., Moore S., *Secular ritual*, Van Gorcum, Assen/Amsterdam, PaysBas, 1977.

Nora P., (sub coordonarea lui), *Les lieux de memoire*, Gallimard, Paris, 1984.

Orru M., *Anomie. History and meanings*, Allen and Unwin, Boston, 1987.

Riviere C., *Les Hturgiespolitiques*, PUF, Paris, 1998.

Riviere C., *Les rites profanes*, PUF, Paris, 1995.

Schieffelin E. L., "Problematising performance", în Felicia Hngues-Freeland (ed.), *Ritual, Performance, Media*, Routledge, London, p. 194-207, 1998.

Segalen M., *Rites et rituels contemporains*, Nathan, Paris, 1998.

Silem A. (sub coordonarea lui, cu Lamizet B.), *Dicdonnaire encyclopedique des sciences de l'information et de la communication*, Paris, EUipses, 1997.

Sfez L., *La symboliquepolitique*, PUF, Paris, 1988.

Sfez L. (sub coordonarea lui), *Diclionnaire critique de la communication*,

"Tome 1. Les donnees de base. Les theories operationnelles", PUF, Paris, 1993.

Steiner P., *La sociologie de Durkheim*, Paris, La Decouverte, 1998.

Strong R., *Les Fctes de la Renaissance. Art et Pouvoir*, Arles, Solin, 1991.

228

Torgeon L., (sub coordonarea Lui), *Les productions symboliques du pouvoir, XVIe-XXe siecles*, Quebec, Septentrion, 1990.

Turner V., *Le phenomene rituel Structure et contre-structure*, traduit de l'anglais par G. Guillet, Paris, PUF, 1969.

Turner V., *From ritual to theatre. The human sedousness of play*, New York, Performing Arts Jourria! Publications, 1982.

Turner V., Bruner E., (eds), *The Anthropology of Experience*, Urbana, University of Illinois Press, 1986.

Van Gennep A., *Les rites de passage*, Paris, Mouton et Maison des Sciences de l'Homme, 1969.

Vernant J. P., *La Mort dans les yeux*. Paris, Seuil, 1996.

Vernant J. P., *Mythe et pensee chez les grecs*, Paris, La Decouverte, 1994.

Winkin Y., (texte reunite si prezentate de) *La nouvelle Communication*, Paris, Seuil, 1981, 2001.

Winkin Y., *Anthropologie de la communication*, Bruxelles, De Boeck, 1997, Seuil, Paris, 2001.

Winkin Y., *Munus... De l'ethnologie comme heuristique*, *MEI* n. 11, "Histoire et communication", sous la direction de P. Lardellier, Paris, L'Harmattan, 1999.

Weber M., *Economie et societe*, Paris, Pion, 1971.

Wolton D., *Penser la communication*, Paris, Flammarion, 1997.

229

CUPRINS

Introducere

ECLIPSE LUMINOASE ALE RITULUI

1. RIT ȘI POSTMODERNITATE:

CRONICA UNEI PERSISTENTE NEÎNȚELEGERI.....9

1.1. Reabilitarea ritului.....15

1.2. Despre evanescența noțiunii de rit.....18

1.3. „Legătura ritaică”, de la teorii la practică.....21

2. O TEORIE COMUNICAȚIONALĂ

A LEGĂTURII RITUALICE.....23

2.1. Despre; fundamentarea epistemologică a comunicării aplicată rituri lor.....25

CAPITOLUL I

PLURALITATEA ANTROPOLOGIEI,

PERMANENȚA MEDIERILOR SIMBOLICE.....34

1. ANTROPOLOGII.....34

2. ANTROPOLOGIE ȘI COMUNICARE.....37

2.1. Rituri și contexte de comunicare.....40

2.2. Gama amplă a pecetei ritualice.....42

3. DESPRE ANTROPOLOGIA POLITICĂ.....45

3.1. Complexitatea și ambiguitatea „punerii în scenă”... 52

3.2. Rituri, putere și „eficacitate simbolică”.....54

3.3. Mistica puterii — intangibilă și omniprezentă.....57

CAPITOLUL II

RITUL, UN OBIECT ȘTIINȚIFIC TOTAL.....67

1. MAI ÎNTÂI, ETERNA PROBLEMĂ A RAȚIUNII

DE A FI A RITULUI.....67

1.1. De la ordinea ritualică la importanța centrală a regelui.....70

2. RITUL CA „FORMĂ CULTURALĂ”.....71

231

3. „REGIMURILE RITUALICE”.....75

I. Riturile sociale și comunitare.....77

II. Riturile de interacțiune.....81

4. DISPOZITIVUL RITUALIC.....82

5. RITURI ȘI EFICACITATE SIMBOLICĂ:

„CONTEXT” ȘI „PERFORMANȚĂ”.....87

5.1. De la dispozitiv la context.....87

5.2. De la „cadrul primar” la „cadrul transformat”.....90

5.3. Resursele simbolice ale „performanței ritualice” 92

CAPITOLUL III

RIT, MEDIERE, COMUNICARE.....103

1. DESPRE DESCHIDEREA SPECTRULUI

RITUALIC SPRE COMUNICARE.....103

1.1. Despre rit ca practică și principiu de mediere.....103

1.2. Medierea - un concept vechi sau o paradigmă nouă?.....105

1.3. De la mir. la rit.....107

1.4. Despre contextul ritualic ca un creuzet de comunicări.....110

^ 1.5. A comunica și a se comunica.....113

1.6. Avatrurile lui Potlatch.....116

2. RITUL COMUNITAR, EXPRESIE A

UNEI MISTICI SOCIALE.....	117
2.1. «Comuniuni» și «încorporări» ritualice.....	117
2.2. Despre rit ca nostalgie a „părții-lipsă”.....	122
2.3. Intorcerea la Orchestră.....	127
<i>CAPITOLUL IV</i>	
RITURILE ȘI MASS-MEDIA	
OBIECTE COMUNICATIONALE, PROBLEMATICI	
ANTROPOLOGICE.....	134
1. RITURILE ȘI MASS-MEDIA:	
INTERESE ÎNCRUCIȘATE, EFECTE CUPLATE.....	135
1.1. <i>Media events</i> sunt, într-adevăr,... evenimente?.....	138
232	
1.2. Puterea simbolică a riturilor mediatice.....	140
1.3. Lunga genealogie a mass-media ritualice.....	141
1.4. Apariția și specificitățile a unui gen mediatic în ansamblul lui.....	142
1.5. Privire, voce și memorie, vectori ai unei pragmatici a mass-media ritualice.....	143
2. FUNCȚIILE SOCIALE ALE MASS-MEDIA	
RITUALICE.....	149
2.1. O inversiune singulară, de la actualitate la istorie .	153
<i>CAPITOLUL V</i>	
TEORIA LEGĂTURII RITUALICE ANTROPOLOGIE	
ȘI COMUNICARE.....	160
1. DUBLUL IDEAL RITUALIC.....	
1.1. De la „fațada comunicațională” la „principiul de magnificență”.....	160
2. TEATRUL RITUALIC, SPECTACULAR	
ȘI SPECULAR.....	168
2.1. Rit, putere, privire: forțele privirii ritualice.....	168
2.2. „Privirea panoptică” a invitatului charismatic.....	172
3. DESPRE FASCINAȚIA RITUALICĂ.....	
3.1. De la idealul încarnat la appar-etre.....	178
4. „SPECT-ACTORII”.....	
LA „REPREZENTAREA CORPULUI COLECTIV”.....	187
6. „DUBLA, CONSTRÂNGERE RITUALICĂ”.....	189
U.±. J^V^aUlt/ LUI CUI V/VA/1UK/1JU.....	17J
O TEORIE A LEGĂTURII RITALICE.....	204
GLOSAR.....	208
POSTFAȚĂ.....	218
BIBLIOGRAFIE.....	225
233	